نوابغ الفكر الغربي

٦

جون ستيورت مل

بقلم

الدكتور توفيق الطويل

دار المعارف بمصر

چون ستیورت مِل



نوابغ الفكر الغربي

٦

چون ستيورت مِل

بقلم الدكتور توفيق الطويل

تصدرها

دار المعارف

فهرس الكتاب

سيرة حياته

من اتجاهات فكره
فى السياسة والاجتماع

من فلسفته السياسية

علاقة الفرد بمجتمعه وحدود حريته الاجتماعية

فى فلسفته الأخلاقية

فى المنطق ومناهج البحث العلمى

صفحة

كلمة أخيرة

باب المختارات

معجم

روح العصر

استقبلت إنجلترا القرن التاسع عشر وقد أخذت تضطرم بثورة صناعية عارمة ، سرعان ما انصهرت واستجابت إلى حركات اجتماعية ، وتيارات سياسية ، واتجاهات اقتصادية وفتوحات علمية ومذاهب فلسفية ! كانت إنجلترا أسبق دول الأرض إلى هذا الانقلاب الصناعى الجارف ، فأحلت الآلة مكان اليد العاملة ، ونجم عن هذا تضخم المصنع ، ووفرة الإنتاج ، وتدفق الثراء الفاحش ، وظهور طبقتى العمال والممولين (الذين يقومون على شراء الآلات وإدارة المصانع واحتمال المزاحمة) بالإضافة إلى طبقة الزراع وأصحاب الضياع ؛ واحتدمت المنافسة وتعارضت مصالح الطبقات واصطرعت مطالبها ، فكان الكفاح وكانت الثورات التى انتهت إلى تعديل النظم النيابية ، ورفع المظالم الجائرة ، وإقرار أوضاع اجتماعية جديدة ، وإدخال قيم أخلاقية لا عهد بها للمجتمع الإنجليزى من قبل .

وسايرت هذه الحركات التى يعج بها العصر ، نظريات اجتماعية واقتصادية تلائم روحه ، كان من أظهرها نظرية الاشتراكيين التى بشر بها « روبرت أوين »[1] وأتباعه ، فناصرت حرية التجارة وناصبت الرأسمالية العداء ، وطالبت بإعادة تنظيم الحياة الاقتصادية ، ومن ثم استبدت بهوى العمال واستهوت قلوبهم وإن أثارت الضيق الممض فى نفوس الممولين والفرديين والمحافظين من أهل الفكر فى ذلك الوقت .

وكان طبيعياً أن تصاحب هذا العصر وتؤثر فى حركاته وتتفاعل مع تياراته يقظة عقلية واعية ، بدت فى آثار الكتاب والأدباء والشعراء ، وتمثلت فى فتوحات العلم وتطبيقات نظرياته ، واتجاهات الفلسفة ومذاهبها ، فظهر من الأدباء

(١) Robert Owen ولد عام ١٧٧١ ومات عام ١٨٥٨ .

والروائيين المعروفين « والتر سكوت »[١] و « جين أوستن » و « تشارلس ديكنز » و « ثاكرى » و « كبلنج » و « ولز »[٢] ومن الشعراء المطبوعين « بايرون » و « تنيسون » و « براوننج »[٣] ومن كتاب المقالة والبحث التاريخى « توماس كارلايل » و « ماكولى » و « رسكن »[٤] وغيرهم .

وتضاربت مذاهب الفلسفة واستعر الجدل بينها ، فكان منها ما اتصل ببيئته وساير تياراتها ، وعبر عن روح عصره وساعد على إذكائها ، فكانت النزعة الحسية واتجاهاتها المادية الخالصة ، وكان من هذه المذاهب ما أنكر هذا الاتجاه ، واستعان بفلسفة الألمان على إقرار « مثالية » روحية معارضة . كان يمثل الحركة الأولى بنزعتها الحسية أعلام النفعية الحديثة من أمثال « جيرمى بنتام و « جيمس مل »[٥] ممن انتصروا للنزعة الفردية ، وجعلوا المبدأ النفعى قوام الأخلاق والتشريع وغيرهما من مجالات الفكر والعمل ، وسار فى هذا التيار مع تطعيمه بنظرية التطور « ليسلى ستيفن » و « هربرت سبنسر »[٦] وجرى فى ركب المادية الحسية « الكسندر بين » و « توماس هكسلى »[٧] فتأكد على يد هؤلاء الاتجاه التجريبى الواقعى ، وتمكنت المادية ومدت جذورها إلى الحركات التى اضطرم بها هذا العصر .

وتكفل هذا الإمعان فى المادية بإثارة الضيق عند رهط من المفكرين والفلاسفة

---

(١) Walter Scott ولد عام ١٧٧١ ومات عام ١٨٣٢ .

(٢) J. Austin (١٧٧٥ – ١٨١٧) Charles Dickens (١٨١٢ – ١٨٧٠) Thackery (١٨١١ – ١٨٦٣) Radiard Kipling & wells على الترتيب

(٣) G. Byron (١٧٨٨ – ١٨٢٤) Tennyson (١٨٠٩ – ١٨٩٢) Browning (١٨١٢ – ١٨٨٩) على الترتيب .

(٤) Thomas Carlyle (١٧٩٥ – ١٨٨١) Macaulay (١٨٠٠ – ١٨٥٩) John Ruskin (١٨١٩ – ١٩٠٠)

(٥) Jeremy Bentham (١٧٤٨ – ١٨٣٢) James Mill (١٧٧٣ – ١٨٣٦)

(٦) Leslie Stephen (– ١٩٠٣) H. Spencer (١٨٢٠ – ١٩٠٤)

(٧) A. Bain (١٨١٨ – ١٩٠٣) T. Huxley (١٨٢٥ – ١٨٩٥)

فأخذوا فى مقاومته ، استعاروا من فلسفة الألمان أسلحة جديدة تقلدوها فى هذا الصراع المنطقى العنيف ، ونشأت على يد هؤلاء مذاهب رومانتية وروحية ودينية ، كرجع لروح العصر وماديته المترمتة ، فكان « كولريدج » و « كارلايل » ممن بشروا بالاتجاه الرومانتى وإنكار النزعة الحسية المادية ، وكانت المدرسة الأسكتلندية التى تزعمها فى ذلك الوقت « السير وليم هاملتون »[١] بنزعته الحدسية ومذهبه النقدى ، وسار فى ركبه تلميذه « منسل »[٢] وغيره ! ونهضت جامعة أكسفورد بمقاومة الاتجاه الحسى وتحطيم كيانه ، وكان من أعلام هذه المقاومة « نيومان » [٣]و « سترلنج »[٤] و « توماس هل جرين »[٥] الذى تزعم هذه الحركة وكان منشىء مدرسة فلسفية مثالية لا تزال قائمة حتى يومنا الحاضر[٦] .

و إلى جانب هذا الصراع الذى احتدم بين الفلاسفة ، كان للعلم أوفى نصيب فى خدمة الثورة الصناعية السالفة الذكر وإذكاء نارها ، وتميز العلم فى هذا العصر بتخصص العلماء فى مختلف فروع العلم ، وانقطاعهم للبحث ، وتفرغهم له ، بالإضافة إلى اهتمام الصحف والمجلات بدراساتهم ، وتشجيع الحكومات لأبحاثهم ، وتقدير الممولين لأثر نظرياتهم فى الصناعات التى يقومون بها ، وفى النصف الثانى من القرن الماضى نشطت حركة تطبيق النظريات العلمية والأفادة من المخترعات الحديثة فى إنعاش الصناعة طلباً للثراء الفاحش ، وبدت بوادر هذه الحركة الناضجة فى شتى فروع العلم — الذى اكتمل استقلاله عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً بنشأة « المجمع البريطانى لتقدم العلم» عام ١٨٣١ فظهر فى

(١) Sir W. Hamilton (١٧٨٨ — ١٨٥٦) (٢) Mansel (١٨٢٠—١٨٧١)

(٣) Newman (١٨٠١ — ١٨٩٠)

(٤) Sterling (١٨٢٠ — ١٩٠٩)

(٥) T.H. Green (١٨٣٦ — ١٨٨٢)

(٦) من أساطين أتباعه الذين شغلوا النصف الثانى من القرن ١٩ بوادلى ١٨٤٦ — ١٩١٤ Bradley وبوزنكيت ١٨٤٨ — ١٩١٣ Bosanquet وغيرهما .

علم الحياة أمثال « تشارلس داروين »[1] وفى علم الفلك أمثال « هرشل »[2]، وفى علم الطبيعة أمثال « ميشيل فراداى » وفى علم[3] الكيمياء أمثال « دالتون » ودايفى[4] وحسبنا الإشارة إلى هؤلاء على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر والإحصاء .

فى هذا الجو الصاخب الذى يغلى بالحركات والتيارات ، ويضطرم بالمذاهب والنظريات ، عاش فيلسوفنا « جون ستورت مل » عملاقا بين قادة الفكر والإصلاح فى عصره ، ولد فى مطلع ذلك القرن وصحبه حتى نيف القرن على السبعين من عمره ؛ نشأ فى محيط أحداثه وضرب فى زحمته وساهم بقلمه ولسانه فى تياراته وحركاته ، وأمطر قراءه وابلا من المقالات التى أيد فيها رهطاً من ساسة عصره الذين دانوا بنفعية بنتام وأبيه جيمس ، هم الراديكاليون الفلاسفة » ورسم لهم فى مقالاته خطة حركاتهم ووجه بها نشاطهم، وأفاض فى المطالبة بتعديل النظم النيابية لتفادى عيوبها ورفع مظالمها ، وأسهب فى تأييد الأوضاع السليمة وإقرار المبادئ القويمة ومباشرة الإصلاح الاجتماعى ؛ وربط بين تفكيره النظرى وروح عصره، فأنشأ فلسفة خلقية قوامها المبدأ النفعى الذى أنشأه أستاذه بنتام ، ودعا فيه إلى العمل على « تحقيق أوفى مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ووضع منطقاً استقرائياً أوجب فيه على المشتغلين بالبحث العلمى أن يصطنعوا الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الحسية ، ابتغاء الكشف عن حقيقتها ، ومعرفة عللها ومعلولاتها، فكان بهذا أول رائد وضع قواعد البحث العلمى، وبشر بإخضاع العلوم الأدبية والعقلية لمناهج البحث التجريبى ، كما كان ابن عصره وبيئته مصلحاً اجتماعياً وفيلسوفاً نظرياً .

---

(١) C. Darwin (١٨٠٩ – ١٨٨٢) .

(٢) F.W. Herschel (١٧٣٨ – ١٨٢٢)

(٣) M. Faraday (١٧٩١ – ١٨٦٧)

(٤) J. Dalton (١٧٦٦ – ١٨٤٤) H. Davy (١٧٧٨ – ١٨٢٩)

وتفسير هذا الكلام المجمل وتفصيله يقتضينا أن نمهد بكلمة نكشف فيها عن المناطق الغامضة فى سيرة حياته العقلية ، ونضىء بها الطريق إلى فهم فلسفته ، وتحديد مكانه من عمالقة عصره، وسنرى أنه كان من ألمعهم اسماً ، وأضخمهم شهرة ، وأوسعهم أفقاً ، وأبعدهم أثراً .

سيرة حياته

- سيرته العقلية حتى الخامسة عشرة من عمره .
- نضاله فى صدر شبابه .
- قصة غرامه .

سيرة حياته

٢٠ مايو ١٨٠٦ – ٨ مايو ١٨٧٣

سيرته حتى الخامسة عشرة من عمره :

في العشرين من شهر مايو عام ١٨٠٦ ولد « جون ستورت مل » ابن « جيمس مل » الذى شارك فى قيادة الفكر وتوجيهه فى أمته ، وكان أكبر مريدى « جيرمى بنتام » الذى احتل مكان الصدارة فى توجيه الإصلاح الاجتماعى فى عصره ، ووضع دعائم مذهب المنفعة العامة الذى قلنا إنه يدعو الناس إلى العمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ؛ وقدر للوليد الجديد أن يكون وريثهما الروحى ، وأن تستطير شهرته حتى تكاد تطفىء نورهما ؛ وقد عاشر أباه ثلاثين عاماً ، وأدرك من حياة بنتام ستة وعشرين ربيعاً ، فكان طبيعياً – مع ما سنعرف من أمر نضجه الباكر – أن يتأثر فى عمق بشخصيتيهما الغلابتين ! وفطن الفيلسوفان الكبيران إلى أن هذا الطفل أخلق أهل جيله بوراثة التركة ؛ وتحدثا فى تدبير أمره ، وخشى الأب أن يرحل عن دنياه قبل أن يتم تكوين ابنه وإعداده لحمل الأمانة الكبرى ، وتطوع بنتام فخفف من جزع صديقه ، ورحب بتبنى الوليد وتعهد بتربيته إن قدر لصديقه أن يسبقه إلى أخراه فكتب جيمس إلى بنتام يقول والطفل لم يتجاوز السادسة من عمره : « ما خطر لى الموت إلا استولى على خاطر مزعج يقض مضجعى ويثير مكامن الضيق فى نفسى ، ذلك أنى سأرحل عن هذه الدنيا وعقل الحدث المسكين لم ينضج بعد ، ولهذا فإنى أرحب بتطوعك لتعهد تربيته راضياً مسروراً ، فلو قدر لك أن تتبناه وترعاه ، لتركناه وريثاً خليقاً بكل منا » . هكذا قدر كل منهما ، وأبت الأقدار إلا أن يسبق بنتام صديقه إلى الموت بأربع سنوات .

* * *

ونريد الآن أن نجمل فى الصفحات القليلة التالية سيرته العقلية فى المرحلة الأولى من حياته، وهى تستغرق خمسة عشر ربيعاً، حصّل فيها من ألوان المعرفة ما مكنه من أن يحتل بفلسفته مركز الصدارة فى قيادة الفكر وتوجيه الإصلاح فى أمته ، ولا يكاد المؤرخ يخطىء إذا زعم أن سيرته بعد المرحلة السالفة من حياته تلخص تاريخ أمته ، وتكشف عن أهم التيارات الاجتماعية والسياسية والفكرية فى عصر كان يعج بحركات التقدم ، ويضطرم بالنزوع إلى الرقى ، ويغلى باتجاهاته العلمية ومذاهبه الفلسفية ، وإذا كان أبوه جيمس وأستاذه بنتام قد قدر لهما أن يعيشا فى شبه عزلة ، وأن يكون تلامذتهما قلة ، فإن فتانا قد استطارت شهرته حتى أصبح فى أواخر حياته أظهر مفكرى عصره وأوسعهم نفوذاً ، وأكثرهم تلامذة ومريدين ، بل أثار بطموحه الباكر منذ طفولته دهشة معارفه وإعجابهم . فلنقف قليلاً عند سيرته فى المرحلة الأولى من حياته :

أشرنا إلى أنه نشأ فى جو عقلى أعانه على أن ينهل العلم مبكراً ، وأن يسبق أقرانه فى السن وينضج قبل أوانه ، وفى سيرته فى هذا الصدد غرائب ، فقد روى هو نفسه — فى سيرة حياته التى كتبها بقلمه — أنه لا يذكر متى تعلم اليونانية القديمة ، ولكن قيل له إنه شرع فى تعلمها وهو ابن ثلاث سنين ! وقيل إنه قرأ وهو فى الثامنة من عمره « هيرودوتس »[١] وست محاورات من أفلاطون — من بينها « ثياتيتس » Theatetus التى أشار بحذفها لأنه لم يقو على فهمها ! — واطلع على بعض المؤلفات التى خلفها « اكسينوفون » و « لوسيان »[٢] وغيرهما ، وقرأ فى السنوات الثلاث التالية « هومير » و « ثيوكيديدس »[٣] وبعض أجزاء من « سوفوكليس » و « إيروبيدس » و « أرستوفانس » و « ديموستنيس »[٤]

---

(١) Herodotus

(٢) Xenophon و Lucian

(٣) Homer و Thucydides .

(٤) Aristophanes, Euripides, Sophocles, Demosthenes.

وغيرهم ، وفى سن الحادية عشرة اطلع لأرسطو على كتاب « الخطابة » ولم يقدر له أن يتعلم اللاتينية حتى بلغ الثامنة من عمره ، وقد عرف وهو فى هذه السن قليلاً عن علم الحساب ومضى فيه وحده ، لأن جهل أبيه بالرياضيات جعله يحمل عبء دراستها وحده حتى سبق فى مجالها أقرانه ، وقرأ فى عامه الثانى عشر كثيراً مما كتب « فرجيل » و « هوراس » و « ليفى » و « لوقريتوس » و « شيشرون »[1] واتصل ببعض المؤلفات التى وضعت عن العلوم الطبيعية التجريبية ولا سيما ما كان منها فى الكيمياء ، وإن لم تتح له فرصة يقوم فيها بإجراء تجارب علمية ، وقرأ الكثير من كتب التاريخ المفصلة المطولة ووقف عندها مع أبيه فى نزهاتهما الصباحية — يفند حقائقها ويناقش موضوعاتها ، وقرأ « هيوم » و « روبرتسون » و « جيبون »[2] وغير هؤلاء كثيرين ، ووضع أبوه فى يده كثيراً من الكتب التى تصور نضال المغامرين والبحارة والمكتشفين ، منها « روبنسون كروسو » Robinson Crusoe و « ألف ليلة وليلة » و « دون كيشوت » Don Quixote وكثير غيرها .

وفى عامه الثالث عشر شرع فى دراسة الاقتصاد السياسى فقرأ آثار أبيه ، وريكاردو ، وآدم سمث[3] وغيرهم من أساطين هذا المجال .

أما عن الفلسفة — التى كان قد عرف بعض دراساتها فى الثامنة من عمره — فقد عاد واقتحم معقلها وارتاد أرضها وهو فى الثالثة عشرة والرابعة عشرة من عمره ، مع استمراره فى قراءة الآداب القديمة والاطلاع على روائعها ، ودخل إلى الفلسفة من أقرب أبوابها ، فدرس الكتب الأربعة الأولى فى منطق أرسطو واطلع على منطق المدرسيين[4] بعده ، وأعانه أبوه على فهم القياس المنطقى وتقدير منفعته

---

(١) Cicero, Lucretius, Livy, Horace, Virgile على الترتيب

(٢) Gibbon, Robertson, Hume

(٣) Adam Smith و Ricardo

(٤) Scholastics فلاسفة العصر المدرسى (يشغل من القرن العاشر إلى الرابع عشر)

وقرأ أفلاطون وراقه منه منهجه المنطقى وإن ضاق بما يعزى إلى تلامذته من اتجاهات شعرية وصوفية ، وعلى هذا النحو مضى فتانا فى دراساته .

إننا لا نضيف إلى طفولة فيلسوفنا خوارق لنثير بها دهشة القارئ بل نعتقد على العكس من هذا أن عهد الحداثة عند العظماء كثيراً ما يخلو من العجائب ، ويجرى على نفس النهج الذى تجرى عليه طفولة سائر الناس ، ولا يطعن فى العظيم أن يكون قد قضى المراحل الأولى من حياته على نحو ما عاشها غيره من الأحداث والغلمان ؛ ولكننا نروى عن فيلسوفنا بعض الحقائق التى اتفق فى روايتها مؤرخو سيرته وفيها ما يكفى إثارة للدهشة والعجب .

* * *

رأينا كيف جرى تعليمه الباكر على نحو يتسم بالصرامة والترمت ، وقد احتمل أبوه فى سبيل التبكير بتعليمه وتثقيفه فوق ما يطيقه أب ويحتمله معلم ، وكان مع انشغاله فى كسب قوته وقوت أسرته لا يضن بوقت ولا جهد فى سبيل تكوينه ، ولا يسيئه أن يتعلم ابنه فى نفس الحجرة التى يزاول فيها قراءاته ويباشر فيها كتاباته ، ولا يضيق إذا قطع الفتى عمله ليستفسر عن شىء يجهله ؛ وفى هذا الجو عاش فتانا وحصل من ألوان المعرفة فوق ما تطيق طاقة أقرانه فى السن ، حتى قيل بعدُ إن معلوماته ومعارفه كانت تكبر سنه بربع قرن من الزمان ، وأن الكثير من الكتب التى قرأها كانت تبدو لأقرانه فى السن غير ذات مغزى ! ولكنه كان كثيراً ما يقول لقرائه ومستمعيه : إن قيمة العلم مرهونة بمدى تأثيره فى قوى الإنسان وتوجيهه لتصرفاته ، أما حشو الذهن بالمعلومات والحقائق فعبث لا طائل تحته ولا جدوى من ورائه ، وهو شخصياً لم يقنع بالمعلومات الغزيرة تنصب فى ذهنه ، والحقائق الوفيرة تحشو عقله ، وإنما عرف كيف يتمثلها ويستخدم عقله فى مناقشتها وتفنيدها والانتفاع بها ، من هنا كانت قيمة المعلومات الغزيرة التى قدر له أن يحصلها فى سنه الباكرة ، وما من شك فى أنها

كانت من العوامل التى أعانته على أن يحتل مكان الصدارة فى أمته .

وقد قيل إن المعرفة خليقة بأن تشترى بكل نفيس ، إلا أن يكون ثمنها من أعصاب الإنسان وصحته ، وإلا كانت الصفقة خاسرة ، إذ لا يستقيم تحصيل العلم ومزاولته مع إنسان منهك الجهد مرهق القوى ، وفى سبيل التكوين العلمى عانى فتانا من فرط ما بذل من جهود واحتمل من متاعب ؛ وهذا بالإضافة إلى أن نظام تربيته الصارمة قد ضيق من خبرته بالناس ومعرفته بأخلاقهم ، إذ عاش وحيداً مع أبيه ومؤلفى كتبه ففاتته فرصة الاتصال بالناس والاختلاط بأقرانه ، وهذه خبرة لا غنى عنها فى حياتنا الدنيا ؛ وقد فطن أبوه إلى هذه النقيصة ، ولكنه كان يخشى على ابنه أن تتلفه عشرة السوء ، وأن تسيء إلى مستواه العقلى صحبة أقرانه !

ويصرح فيلسوفنا بأنه لم يتزود بثقافة دينية ، وإذا كان الأستاذ « بين » A. Bain يروى عنه أنه كان يختلف إلى الكنيسة فى حداثته ، فإن الأستاذ ستيفن Stephen يعتقد أن تردده على الكنيسة كان فى عهد مبكر جداً من حياته إلى حد أن فيلسوفنا لا يذكر عنه شيئاً .

وحين أتم فتانا الرابعة عشرة من عمره رحل إلى جنوبى فرنسا وقضى بها عاماً فى صحبة « صموئيل بنتام » — أخى بنتام الكبير — وفيها تعلم الفرنسية واستمع فى معاهدها إلى محاضرات شتى ، ودرس الرياضة والاقتصاد السياسى ؛ وإلى جانب هذا استيقظت عنده أذواق ومشارب جديدة ، وتهيأت له خبرات لم تتيسر له فيما سلف من حياته ، واتصل بعلم النبات فحبب إليه مناظر الطبيعة وغرس فيه الميل إلى العلوم التى تدرس ظواهرها ، ثم هو فوق هذا كله ، وقبل هذا كله ، قد تنفس طوال إقامته فى فرنسا جواً من الحرية البهيجة التى افتقدها إبان حياته فى وطنه ، إذ أدى به نظام معيشته إلى الجهل بتقاليد المجتمع الإنجليزى وآدابه ، ولكنه أدرك بعد رحلته إلى فرنسا افتقار مجتمعه الإنجليزى إلى المشاعر السامية والوجدانات الرقيقة ، واستخفافه الساخر بهذه الألوان من العواطف ،

أما المجتمع الفرنسى فقد لاحظ أنه يغرس فى نفوس أفراده المشاعر الرقيقة ويهذب قوى النفس ويعمل على تربية العقل ، وراقه ما رآه فى الرجل الفرنسى من رقة وتوادّ وحب للاجتماع ، على عكس الرجل الإنجليزى الذى يتصرف وكأن كل فرد أمامه يناصبه العداء أو يثير ضيقه ويهيج ضجره ! ويعلق مؤرخو الأنجليز ساخرين على حكم فيلسوفنا هذا بأن فيه وصفاً لموقف الإنجليز من النفعيين ! !

ومهدت رحلته إلى فرنسا لقيام ودّ بينه وبين الأحرار من الفرنسيين ، وهيأت له الطريق لمعرفة السياسة الفرنسية والمشاركة فيها ، وإكبار مفكرى فرنسا والإشادة بآثارهم ، وقد أخذ يندد بجهل الإنجليز بمؤلفاتهم ويستخف بانصرافهم عن ترجمة ما يعرفونه منها ، بل راقه فلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا حتى اتخذهم مثالا ! وأضحت فرنسا وطنه الثانى ، وكان النفعيون يستخفون بالقومية ويكادون يستبعدونها من قائمة الفضائل ، فلم يكن غريباً بعد هذا أن تثير فرنسا فى نفسه عواطف قومية ! أما ألمانيا فإنه لم يشرع فى دراسة لغتها إلا متأخراً ، بل لم يقدر له أن يتعمق دراسة آدابها وفلسفتها طوال حياته ! فشابه فى هذا أباه وأكثر معاصريه الذين كانوا يجهلون الفلسفة الألمانية الخصبة جهلا معيباً ، وقد كان فيلسوفنا نفسه لا يستوعب شعر الألمان ولا يحسن فهم نظريات أهل التربية منهم ، ويعترف بأنه لم يقرأ « كانط » ولا « هيجل » ولا غيرهما من أتباع الفلسفة المثالية ، وإنما اتصل بفلسفتهم عن طريق شراحهم من الفرنسيين والإنجليز من أمثال فكتور كوزان وكولريدج وهاملتون ؛ ولما حاول الاطلاع على أصول هذه الفلسفة خيل إليه أنه يعرف زبدتها ، ومع هذا يعترف بأن هذه الفلسفة تبدو فى نظره كتاباً أغلق بسبعة أختام ! ولا يجد فى نفسه رغبة تحمله على كشف الأسرار التى يحويها هذا الكتاب المغلق ! وإن كنا سنرى كيف أثرت هذه الفلسفة فى مذهبه وكانت باعترافه من أكبر العوامل توجيهاً لتفكيره ، بل عرف فيلسوفنا آداب الألمان وفلسفتهم المثالية عن الشعراء والمفكرين من

الإنجليز الذين نقلوا مثالية الألمان إلى لغتهم ، وافتتن بها أول أمره حتى صرفته فترة من الزمن عن « النفعية » التجريبية التى عاش فى جوها منذ نشأ ، وكانت هذه هى الأزمة الروحية التى نزلت به وهو فى العشرين من عمره ، وتركت فيه آثارها، وإن بقيت فلسفته فى جملتها تجريبية إنجليزية، وسنعود إلى بيان هذا فى الفصل الذى نعقده عن فلسفته الخلقية .

وعاد مل من رحلته إلى وطنه وهو فى الخامسة عشرة من عمره ، واستأنف دراساته القديمة ، فقرأ « كوندياك » Condillac وألم بتاريخ الثورة الفرنسية ودرس القانون الرومانى وتوسع فى دراسة « بنتام » واطلع على كتاب مريده « ديمونت » « بحث فى التشريع » Traite de Legislation وقرأ « لوك » J. Locke وهلفتيوس Helvetius وهارتلى Hartley وباركلى Berkley وهيوم Hume إلى جانب ريد Reid ودوجالد ستورت Dugald Stewart وغيرهم كثيرون من المفكرين المعروفين ، فما مست يده كتاباً إلا أتى عليه قراءة وتفنيداً ، فتهيأ له من وراء هذا رصيد من المعرفة المتنوعة جعله من أغزر أهل عصره مادة وأرفعهم ثقافة وأغناهم علماً ؛ وأحسن فيلسوفنا استغلال هذه الثروة ، فحكم فيها عقله الواسع وأطلق له حرية التصرف فيها والانتفاع بها ، فخلصت له من وراء هذا فلسفة شاملة جامعة امتدت إلى مجال المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ، واتصلت بالسياسة وكان لها أثرها الملحوظ فى شتى ميادين الإصلاح الاجتماعى فى عصره ، بل فى العصور التى أعقبته .

نضاله فى صدر شبابه :

وما بلغ فيلسوفنا السادسة عشرة من عمره حتى أخذ يتزعم أقرانه ويحتل مكاناً ملحوظاً من نفوس عارفيه، وشرع فى مزاولة الكتابة، فكتب سلسلة مقالات يعوزها الإتقان ، ولكنها أفادته فى التدرب على الكتابة ، وكان يتعهده فى هذه الفترة من حياته معلمه « جون أوستن » (١٧٩٠ — ١٨٥٩) وكان له أخ فى

سن فتانا اسمه « تشارلس أوستن » يطلب العلم فى جامعة كمبردج ، تميزه طلاقة لسانه ووفرة مواهبه وقوة شخصيته ، حتى قال عنه فتانا إنه كان العقل القوى الغلاب بين أقرانه من خطباء كمبردج النزاعين للجدل العقلى ، وكان فى هذه الفترة من حياته يبشر بمذهب النفعيين ويدعو له بين قوم ينفرون منه ويضيقون به ، وزاره فتانا فى جامعته وأثار إعجاب طلبتها بقوة حجته وسعة اطلاعه وسلامة منطقه ، وعرف أبوه « جيمس » أن قضية النفعيين تجد من ينتصر لها بين جدران الجامعات ، وكانت الجامعات فى نظره معاقل العلم الرجعى ، ومراكز الدعوة إلى قمع الرأى الحر والتفكير الجديد ، فسره ذلك وأرضاه وبادر فألحق ابنه « جون » بكلية ترينتى Trinity بجامعة كمبردج ، مع أنه كان يخشى أن يتلف هذا الوسط الجديد شخصية ابنه ، ويعوق نمو مواهبه ، وتفتح قواه العقلية ، وشعر فتانا فعلا بأنه غريب بين أقرانه وهم من بنى جلدته !

وفى هذه السن الباكرة التف حوله نفر من خيرة أقرانه من طلاب كليته ، فألف منهم جمعية تدعو للمذهب النفعى وتبشر به ، وتزعم حركتهم على نحو ما سنعرف فى الفصل الذى نعقده على فلسفته الأخلاقية .

وبينما كان مكباً على دراساته ينهل من معين المعرفة ما وجد إلى ذلك سبيلا ، اتجهت حياته اتجاهاً جديداً بالإضافة إلى اشتغاله بالنظر العقلى والبحث العلمى ، ذلك أنه اقتحم مجال الحياة العملية وهو فى مطلع شبابه ؛ قطع دراسته الجامعية حين عين فى ٢١ مايو من عام ١٨٢٣ كاتباً فى شركة الهند ، فحذا حذو أبيه الذى شغل فى هذه الشركة وظيفة إثر صدور كتابه الذى أرخ فيه « للهند البريطانية » (١٨١٨) وحمل فيه على شركة الهند حملة مريرة . وأبدى فتانا فى عمله الجديد من الكفاءة الممتازة والنشاط الملحوظ ما يسر له الترقى حتى احتل فى عام ١٨٥٦ مكان الرياسة بمرتب بلغ ألفى جنيه فى العام .

وكانت شركة الهند الشرقية قد تمكنت فى هذه الفترة من طرد نفوذ الفرنسيين وتوطيد نفوذها وتوسيع أملاكها وتدعيم حكمها فى الهند ، وكان فتانا يقيم فى لندن

بمكتبها الذى يراجع أعمالها وينظم شئونها ، حتى بلغ آخر منصب شغله أبوه وأكسبه نفوذاً ملحوظاً على حكومة هذه الشركة :.

وكانت ميزة هذه الحياة العملية أنها يسرت له الاتصال بالناس ومعرفة رجال الأعمال ، فهيأت له خبرة عملية كانت تنقصه ، وجعلته أكثر فهماً لسلوك الناس وبصراً بطبائعهم ، بالإضافة إلى أنها أغنته عن كسب قوته بقلمه ، فارتفع مستوى البحث عنده وبدا أنضج مما كان يحتمل أن يكون ، وتهيأت له القدرة على شرح التفكير العميق المجرد حتى يتسنى لرجل الشارع فهمه .

ومع ما استنفدته حياته العملية الجديدة من وفرة النشاط والجهد ، كان حظه من البحث العلمى موفوراً ، فأحسن أداء واجبه الرسمى فى وظيفته ، واتصل بالحركات السياسية التى عاصرته داخل حدود وطنه وخارجها ، وشارك فى تأييد ما أعجبه منها بقلمه ، وانتصر لحرية الفكر وحرية التصرف وأفاض فى تزكيتها ، وكتب فى مجال الإصلاح الاجتماعى وأطال فى تأييده ، وبشر بفلسفة خلقية كانت مثاراً لتطاحن المؤيدين والمعارضين ، واقتحم ميدان المنطق ووضع فيه أبحاثاً أصيلة مبتكرة ، وكان بهذا وبغيره مثالاً يضرب فى القدرة على الجمع بين النظر والعمل .

وكان أتباع المذهب النفعى قد أخذوا يتسللون إلى الصحافة ويشعرون الناس بوجودهم ، وشرع فتانا وهو فى السادسة عشرة من عمره يذيع فى مجلة السائح Traveller مقالات يدافع فيها عن « ريكاردو » Ricardo وأبيه « جيمس » ، ويفند حملات النقاد عليهما ، ويبين عما فى نقدهم من ضلال . وكتب ثلاث مقالات فى مجلة Morning Chronicle يشهر فيها بكارليل[1] الذى خاصم النفعيين وأثار بحملاته عليهم ضيقهم ، وأضاف مقالين تعذر نشرهما لفرط ما تضمناه من عنف وجرأة ؛ وحدث فى هذه الفترة ، وهو

---

(١) R. Carlile (وهو غير توماس كارلايل) .

فى السابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمره ، أن ساهم مع بعض أصدقائه فى توزيع كتيب كان عنوانه « ما حقيقة الحب » دافعوا فيه عما نسميه الآن بمبادئ « مالتوس » الجديدة ، وكانت الرسالة من العنف بحيث استدعت تدخل البوليس !

وساهم فتانا فى الكتابة فى مجلة وستمنستر منذ بدء ظهورها فى ربيع عام ١٨٢٤ فأعان أباه فى حملته على « مجلة أدنبرة » وناقش خصومه وأيد أصدقاءه ، وكان أوفر محررى المجلة حظاً من مقالاتها ؛ ومع صغر سنه فى هذه الآونة من حياته لا يملك قارئ مقالاته إلا الإعجاب بسعة اطلاعه وغزارة مادته وقوة حجته وقدرته على استيعاب موضوعاته ، وليس أدل على فطنته وعمق تفكيره — بالقياس إلى سنه — من مقال نشره قبيل بلوغه الثانية والعشرين من عمره ، يعرض فيه كتاب « ويتلى » Whately فى المنطق ، فبرغم ما ينطوى عليه هذا المقال من صلف الشباب وغروره ، أوحى بالغرض الذى وضع فيلسوفنا لتحقيقه أعظم مؤلفاته وأجلها شأناً ، ونعنى به كتابه فى المنطق !

هذه إشارة عابرة إلى عمله الصحفى إبان فترة فى صدر حياته ، وهو يضطلع أثناءها بأعباء جسام أخرى ، فوق قراءاته المتصلة التى استغرقت حياته منذ بدايتها حتى نهايتها .

وفى أثناء اضطلاعه بمراسلة الصحف والمجلات نهض بعمل عقلى مرهق ، إذ باشر فى مطلع عام ١٨٢٥ نشر كتاب Bentham's Rationale of Evidence فاستغرق إعداد أجزائه الخمسة — فيما يقول — كل فراغه طوال عام . ويقول مؤرخو سيرته العقلية إن هذا العمل العلمى لو شغل كل وقته خلال عام لكان حسبه شاهدا على ما أوتيه من نعمة الصبر والأناة ، وهبة القدرة على الدراسة العقلية المنظمة .

وعندما ناهز العشرين من عمره أصابته أزمة نفسية حادة ، كان لها أبلغ الأثر فى حياته المقبلة ، إذ كان قد اتصل بمثالية الألمان ورومانتية شعرائهم ؛ فقرأ

للشاعر جيته ، ثم قرأ «وردزويرث» و «كولريدج» من الإنجليز فتكشف له عن طريقهم عالم كان يجهله ، وأدرك النقص الذى يشين تثقيفه ويعيب تربيته المترمتة المصطنعة ، وعرف ضيق الدائرة التى تحرك فيها عقله إلى هذه الآونة من حياته ، وكان من آثار هذه الأزمة أنه فطن إلى قيمة الشعر وأهمية الفن فى توجيه الثقافة ، وأدرك الحاجة إلى تربية العواطف وتنمية الخيال إلى جانب القوة الناطقة ، وكشف نقائص المذهب النفعى الذى كان قد اعتنقه وجدّ فى الترويج له ، وأخذ يعدل فكرته عن السعادة ويصحح مذهبها الذى تلقاه عن أبيه وأستاذه بنتام .

لقد تعلم من هذه الأزمة درسين كان لهما أبلغ الأثر فى فلسفته بعد ذلك ، أولهما : أنه مع اعترافه بأن السعادة هدف الحياة وغايتها — فيما يقول مذهبه النفعى الأخلاقى الذى دان به منذ حداثته — أصبح يرى أن من الضلال أن تكون السعادة غاية «مباشرة» أومشعوراً بها ، ويقول فى تفسير نظرته: إذا خطر لك أن تسأل نفسك : هل أنا سعيد؟ توقف شعورك بالسعادة بانصراف اهتمامك إلى السؤال وجوابه . وبهذا الدرس سبق فيلسوفنا فلاسفة التطور من النفعيين الذين أخذوا على النفعية التقليدية عند بنتام وجيمس مل تصورهم للسعادة غاية قصوى ومباشرة لحياة الإنسان .

وتعلم فى الدرس الثانى خطر الوجدانات والمشاعر ، فأكد فى مذهبه الأخلاقى والسياسى ضرورة العناية بتربيتها ، عسى أن تعين صاحبها إبان محنته على أن يستبدل بآلامه شعوراً بلذات الحياة ومتعها ، وإن كان يعترف بأنه كان يلذ لأنغام الموسيقى منذ حداثته ، ولكن أزماته النفسية كانت تقضى على شعوره بمتعها ، وتملأ نفسه غصة وضيقاً .

وخليق بالذكر أن نقول — مع هذا — إن جهوده فى تربية نفسه كانت لا تتوقف إبان الأزمات النفسية التى تصيبه ، فكتب إبان الأزمة السالفة مجموعة مقالات أذاعها فى الصحف، وشرع فى تعلم الألمانية، وأنشأ فى عام ١٨٢٥

جمعية تجتمع مرتين كل أسبوع فى بيت صديقه « جروت » من منتصف الثامنة حتى العاشرة صباحاً — تناولت فى اجتماعاتها البحث فى موضوعات شتى فى مجال الاقتصاد السياسى والمنطق وعلم النفس ، وكانت طريقة الدراسة فى هذه الاجتماعات أن يعرض الأعضاء لكتاب مدرسى فى المجالات السالفة ، فيثيروا بصدد موضوعاته إشكالات يأخذون فى مناقشتها وتفنيدها ، ويطيلون فى بحثها حتى كانت مناقشة النقطة الواحدة تستغرق فى بعض الأحيان أسابيع ! ولكن نشاط هذه الجمعية قد توقف بعد خمس سنين من إنشائها ، ونشرت خلاصة هذه المناقشات فى مجلة « ويتلى » Whately ؛ وفى نفس هذه الفترة كان أتباع « روبرت أوين » الاشتراكى ينظمون منذ عام ١٨٢٥ اجتماعات أسبوعية عامة يعرضون فيها للمناقشة فى شتى الموضوعات من ناحيتها الاجتماعية ؛ فبادر أتباع النفعية بزعامة «تشارلس أوستن » إلى تنظيم مناظرات تعالج المشكلات الحيوية من وجهة النظر النفعية ، وواصلوا هذا النشاط ثلاثة أشهر ، نشأت بعدها جمعية للمناظرات تكونت على نمط « جمعية إدنبره للنظر العقلى » ، بدأت ضعيفة ثم دب فيها النشاط وسرت إليها الحياة فملأت جوها بحثاً ودراسة وعلماً ، وكان « مل » أنشط أعضائها وأظهرهم قدرة وكفاية ، فساهم فى كل مناظراتها على وجه التقريب ، وشارك فى هذا النشاط — مع النفعيين — طوائف أخرى ، منهم ماكولى Macauly الكاتب المفكر المعروف ، كما ضمت بعض أعلام الراديكاليين وأقطاب حزب التورى (الذى أصبح حزب المحافظين فيما بعد) وحزب الأحرار الذى كان على خلاف ملحوظ مع دعاة النفعية ، فوضع فى مركز قيادته كولريدج مكان بنتام إمام النفعيين .

فى غمرة هذا النشاط تعلم مل كيف يتحدث فى طلاقة ووضوح ، يتناول الفكرة الغامضة فسرعان ما تجرى على لسانه سلسة جلية تجتذب مرضاة المستمعين وتنتزع إعجابهم . وزاد من فتنة طلاقته فأخذ يعد كلامه قبل إلقائه ، فيجد بذلك فرصة لتهذيب أسلوبه ، وتحقيق الدقة فى معانيه .

كان ضغط هذا النشاط على أعصاب مل مرهقاً ، ولكن فرصة التحرر من بعض هذا الإرهاق قد واتته حين انشق « بورنج » Bowring – ناشر مجلة وستمنستر – على أتباع النفعية ، فتوقف مل عن الكتابة فى مجلته ؛ وتخلى فى عام ١٨٢٩ عن المشاركة فى جمعية المناظرات السالفة الذكر ، ووطن العزم على أن يقف جهوده لدراساته الخاصة ، أملاً فى أن يزيدها أصالة وإتقاناً .

وجاءه الإلهام من مصادر شتى ، فبدت أمام مواهبه مجالات بحث جديدة ، منها حملة ماكولى على نظرية أبيه السياسية ، وقد أدى التفكير فى هذه الحملة وتدبر ما تنطوى عليه من وجوه الحق والباطل ، أدى هذا بفيلسوفنا « جون » إلى أن يزداد رغبة فى إعادة النظر فى أسس النفعية ومقوماتها ، وأن يمعن فى مراجعة المشاكل المنطقية المتضمنة فيها .

هذا بالإضافة إلى أنه خضع فى هذه الآونة من حياته لتأثير المذهب الوضعى الذى نادى به أتباع سان سيمون ١٨٢٥ St. Simon ، وجاء هذا عن طريق « جوستاف ديشتال » Gustave d'Eichtal الذى كان ينتصر لهذا المذهب فى حماسة ، وحضر الاجتماعات التى كانت تعقدها جمعية المناظرات ، وتملكه الإعجاب بطلاقة مل وكفايته الممتازة وقدرته على استيعاب موضوعه والسيطرة على عناصره ؛ عن طريق « ديشتال » اتصل مل بمذهب سان سيمون ، فاستبد به الإعجاب بهذا المذهب الذى يتطلع إلى إعادة تنظيم المجتمع عن طريق العلم الذى يقضى على الفوضى ويدعم كيان المجتمع ، وأعلن فى آخر نوفبر من عام ١٨٣١ أن المثال الذى يتطلع إلى تحقيقه هذا المذهب هو أسمى مرحلة من مراحل الرقى الذى ينشده الجنس البشرى ! وأصبح وهو فى غمرة هذه الحماسة مركز دعاية لهذا المذهب الذى بدأ يلفت إليه أنظار الكثيرين من مفكرى الإنجليز .

كان الجو الذى يعيش فيه فتانا فى هذه المرحلة من حياته يعج بآراء

واتجاهات جديدة أخذت تتفاعل فى عقله وتؤثر فى تفكيره وتتأثر به ، حتى كانت الثورة الفرنسية التى شب أوارها فى يوليه من عام ١٨٣٠ ، كانت تمرداً على استبداد الملكية وجورها فى ذلك الوقت ، فمن ذلك أن الملك لويس الثامن عشر قد أباح لنفسه – دون أن يستفتى مجلس الأمة – أن يقيد حرية الصحافة ويحل البرلمان ويعبث بحق الشعب فى اختيار أعضاء حكومته ، فتمرد الشعب ولم يلبث الجيش أن انضم إليه فى ثورته ، واقتحم الثائرون قصر التويلرى وألقوا بأثاثه إلى نهر السين ، والملك فى غفلة حتى عما أصاب قصره ، ولما عرف حقيقة الثورة لجأ إلى إنجلترا وتألفت حكومة جمهورية مؤقتة يتزعمها « لافاييت » الزعيم الثورى المعروف ، وكان لهذه الثورة صداها الذى دوى فى سائر دول أوربا .

وهزت الثورة كيان فيلسوفنا فى بلد يمقت الثورات ، وأثارت تفكيره ومشاعره ، فرحل مع صديقيه « رويبك » و « جراهام » إلى باريس ، وقدمه بعض معارفه إلى « لافاييت » واتصلت أسباب المودة بينه وبين زعماء هذه الثورة الشعبية ، ثم عاد إلى وطنه وقد عقد النية على أن يسخر قلمه لخدمة أغراضها ، وتحقيق الإصلاح الذى ينشده القائمون بها .

وعاود الاشتغال بالصحافة بضع سنين ، فكتب سلسلة مقالات نشرها فى مجلة Examiner تحت عنوان « روح العصر » أثارت إعجاب « توماس كارلايل » فسعى إلى التعرف بالكاتب الألمعى الذى وضع هذه المقالات ، وأحب كل منهما صاحبه فترة من الزمن ، بدا فيها فتانا تلميذاً ومريداً لصاحبه الذى توقع أن يصبح قديساً ، وجرت بينهما مراسلات تشبه ما كان منها بين فتانا و « أوجيست كونت » أو بينه وبين « جوستاف ديشتال » ، ومع ما كان يبديه فتانا فى مقالاته من تقدير شاب لشاعر يكبره ويعلو عليه ، يعترف فى استحياء بأنه يخالفه الرأى فى كثير من المسائل ، إذ وضع فيلسوفنا من هنا فلسفة تنبع من النفعية القديمة الجامدة المتزمتة ، وتصب فى مذهب شامخ يسمو عليها ، ولكن كارلايل – حين استقر فى لندن نهائياً عام ١٨٣٤ – كان على خلاف مع فيلسوفنا فى

أساليب التفكير ووجهات النظر . حقيقة إنه كان يعلن تقديره لأمانة النفعيين ويعتبرهم حلفاءه فى الحرب التى يشنها على الزيف والنفاق ، بيد أنه كان يرى أن موقفهم من الدين موقف مقيت كريه ، وكان فى مجال السياسة يقف معهم على طرفى نقيض ، وسرعان ما اكفهر الجو بين فيلسوفنا وشاعرنا الكبير ، إذ كان كارلايل ينفر من النفعية التى كان يدين بها مل ، ويضيق بعلمى المنطق والاقتصاد السياسى اللذين وقف عليهما فيلسوفنا الكثير من وقته وجهده، ومع ما أبداه فيلسوفنا من تقدير لكاتبنا وإشادة بعبقريته قيل إنه لم يتعلم منه إلا ما يتعلمه الإنسان من خصمه ، وهو ازدياد ثقته فى آرائه واطمئنانه إلى وجهات نظره ! بل لقد أغلق عليه فهم الكثير مما كتب كارلايل ، ويعزو الفضل فى فهمه إلى شخص أسمى وأعلى من كليهما ، هو أعظم من كارلايل شاعريةً وأعمق من مل تفكيراً ، ذلك هو « مسز تايلور » التى استبدت بحبه واستثارت هواه — كما ستعرف بعد قليل . ويصرح فيلسوفنا فى « سيرة حياته » بأن مقالاته السبع التى أثارت إعجاب كارلايل لا تقوم قيمتها فى أسلوبها ولا فى مادتها ، بل فى طابعها الوضعى الذى يدين به إلى مذهب « سان سيمون » وأتباعه .

هذه لمحة خاطفة عن النشاط العقلى فى المرحلة الأولى من حياة فيلسوفنا ، ولعلها تكفى فى إلقاء الضوء على الطريق الذى سلكه فأدى به إلى أن يحتل مكانه فى قيادة الفكر فى عصره .

* * *

وفى هذه الآونة من حياته وقع فيلسوفنا فى حب استأثر بعواطفه واستغرق تفكيره حتى كاد يشل نشاطه، لولا أن اتجه بكل قواه إلى العمل المتصل الذى استوعب جهوده واستنفد كل تفكيره ، — وسنعود إلى قصة غرامه بعد قليل — وحسبنا الآن أن نقول إن انصرافه عن هذا الغرام بدأ أول الأمر فى بحث خلد على الزمن اسمه ، وعبر عنه بكتابه فى المنطق System of Logic ، وهو بحث أوحت به مناقشات دارت بين فيلسوفنا وصديقه جروت Grote على نحو

ما ستعرف فى الفصل الذى سنعقده على « المنطق ومناهج البحث العلمى » .

ومضى فيلسوفنا فى تأملاته حتى خطر له أن ينشئ علماً جديداً للأخلاق سماه Ethology وهو عنده يقابل فن التربية بمعناه الواسع أى باعتباره تهذيباً للخلق وتنمية للتفكير عند الجنس البشرى ، ووظيفة هذا العلم الجديد أن يضع النظريات التى يطبقها فن التربية تحقيقاً لأهدافه ، وقد تحدث عن هذا العلم فى مراسلات تبادلها مع إمام الوضعيين « أوجست كونت » August Comte منذ عام ١٨٤١ حتى عام ١٨٤٦ ، ولكن الواقع أن فيلسوفنا قد أعلن فى عام ١٨٤٤ نيته فى إرجاء البحث فى هذا العلم مصرحاً بأن فكرته عنه لم تنضج بعد ، واعتزم فى هذه الآونة من حياته أن يضع كتاباً فى الاقتصاد السياسى سرعان ما انتشر وتداولته الأيدى وإن كانت قيمته العلمية موضع نظر ! وتلت هذه سلسلة أبحاث أخرى كتبها فى ميادين شتى .

وكان مذهب « أوجست كونت » فى الفلسفة الوضعية Positivism قد أخذ يفشو بين الإنجليز ، إذ أخذت مجلاتهم فى عرضه ومناقشته ، ونقلته إلى الإنجليزية موجزاً « مس مارتينو » عام ١٨٥٣ وقرأ فيلسوفنا كتاب « كونت » « بحث فى السياسة الوضعية » — وهو الذى نشر بالفرنسية عام ١٨٢٢ — وهاجمه فى رسائله التى كتبها إلى صديقه « ديشتال » عام ١٨٢٨ ، مع أن تقديره لهذا الكتاب كان يرجح تقديره لبعض آثار « سان سيمون » الذى كلف بمذهبه وأخذ على عاتقه — فى فترة من حياته — أن يدعو له بين أصدقائه ومعارفه وقرائه ، ثم قرأ فيلسوفنا مجلدين من مجلدات كونت فى الفلسفة الوضعية Cours de philosophie Positive فأثارا إعجابه حتى ازداد إيماناً بالفلسفة الوضعية وجدّ فى التبشير بها بين قومه ، وشرع فى نوفمبر من عام ١٨٤١ يراسل « كونت » كمعجب به مجهول له ، ويقول فى نغمة المريد إنه قد تخلى — فى هذه الآونة من حياته — عن نفعية « بنتام » وإن كان يعتبر اتجاهه أحسن إعداد للمذهب الوضعى الجديد ، ومع أنه كان يخالف « كونت » فى بضع مسائل فى مذهبه ، إلا أن

إعجابه بهذا الاتجاه الجديد قد حمله على تأخير نشر كتابه فى المنطق حتى يطلع على بقية مجلدات كونت فى الفلسفة الوضعية ، وإن كان قد فرغ من ثلثى كتابه فى المنطق قبل اطلاعه على فلسفة كونت ؛ وأخذ هذا يلحظ بعين العناية هذا المريدالجديد الذى ارتد إلى مذهبه وآمن معه بقوة روحية تعين المجتمع على الخلاص من بلاياه ، وشاركه الاعتقاد فى ديانة للإنسانية تأخذ مكان اللاهوت الذى يعرقل تقدم المجتمع ،ومن ثم حقتْ مهاجمته ووجب العمل على تقويضه .

ولكن كونت لم يحتمل حرية فيلسوفنا فى مناقشة مذهبه ، وإطلاق العنان لجدله ، فضاق به حتى أرسل مل فى عام ١٨٤٧ خطاباً إلى كونت تحدث فيه عن المجاعة الإيرلندية ولم يتلق عليه رداً ، وتوقفت المراسلات بينهما وعدل عن الكثير من مجاملاته لكونت وفلسفته ، وكان طبيعياً أن يصرح فيلسوفنا بعد بأنه قد عاد فارتد إلى بنتام واعتنق مذهبه ، وإن كانت فلسفته لم تخل من آثار الفلسفة الوضعية .

حفلت حياة مل بالإنتاج العلمى المتصل ، إلى جانب ما كان يشغله من تيارات حياته العملية، وكانت أعباء عمله فى شركة الهند الشرقية تزداد بتقدمه ورقيه فى مدارج وظيفته ، حتى إذا كان عام ١٨٥٦ بلغ مل مكان الرياسة وثقلت عليه أعباء عمله ، فلما انحلت شركة الهند فى العام التالى قدم التماساً إلى البرلمان يدين به هذا النظام الذى كان يضيق به حزب الأحرار فى ذلك الوقت[١] ، وصرح بأنه يرى أن حكم الهند لا يمكن أن يكون على الوجه الأكمل عن طريق البرلمان الإنجليزى ، وأن سيادة الرأى العام الإنجليزى فى الهند تنطوى على إغفال لمشاعر أهلها واستخفاف بآرائهم ! ولما أخذت مكان الشركة مجالس تقوم بحكم الهند رفض مل آن يأخذ مكانه بين أعضاء هذه المجالس ، وأحيل

(١) كان انحلالها اثر ثورة جارفة رد بها الأهلون على جور الشركة وظلم حكمها ، وبدأت الثورة فى شمال الهند فى مايو عام ١٨٥٧ وسرعان ما انتشرت ونكل فيها الهنود بالإنجليز وأبلوافى الجهاد بلاء حسناً ومع أن الإنجليز أخمدوا الفتنة آخر الأمر إلا أن الشركة انحلت عام ١٨٥٨ .

على المعاش فى مطلع عام ١٨٥٨ بمعاش قدره ألف وخمسمائة جنيه فى العام .

واتصلت عنده حياة التحصيل والبحث ، على ما كان يعتورها من أزمات نفسية وأعمال رسمية ، فنشر فى عام ١٨٥٣ كتابه عن استعباد النساء Subjection of Women ندد فيه باستعباد المرأة وطالب بتحريرها ورد حقوقها كاملة غير منقوصة على نحو ما سنعرف بعد .

ولما عوفى من محنته فى موت زوجته ، استغرق فى البحث العقلى الذى وهبه الصبر ومنحه العزاء ، فنشر الكثير فى مجال الفلسفة والسياسة منذ نهاية عام ١٨٥٨– حتى صيف عام ١٨٦٥ ، وكان خير إنتاجه فى هذه المرحلة من حياته كتابه عن الحرية ، وقد كان لزوجته ورفيقته فضل مراجعته ، وقد نشر بعد مماتها دون أن يتناوله بتعديل أو تغيير ، ووضع فى هذه الفترة بحثه فى « مذهب المنفعة العامة » فأثار به ثائرة المعجبين به والساخطين عليه ، نشره أول مرة فى مجلة Fraser عام ١٨٦١ وأعاد نشره مستقلاً عام ١٨٦٥ وكتب فى عام ١٨٦٤ مقالين عن الفلسفة الوضعية عن « أوجيست كونت » – أكبر من يدين له بالفضل خارج دوائر النفعيين – ثم وضع كتابه « تمحيص فلسفة السير وليم هاملتون » أراد به أول الأمر أن يكون مجرد نقد يتناول « محاضرات هاملتون » ولكنه آثر أن يطلع قبل إذاعة نقده على كل ما كتب هذا الفيلسوف ، وقرأه بالفعل أكثر من ثلاث مرات ، فكان طبيعياً أن يطول النقد فى يده ، وأن ينتهى إلى كتاب أتمه فى خريف عام ١٨٦٤ ونشره فى الربيع التالى ، وبهذا الكتاب هدم فلسفة الحدسيين وأقام دعائم التجريبية ، وانتقم لها بعد قرن من الزمان من الحملة التى شنها عام ١٧٦٤ توماس ريد Reid – من أعلام المدرسة الأسكتلندية الحدسية – على « دافيد هيوم » الذى كانت التجريبية التقليدية قد بلغت فى القرن الثامن عشر ذروتها على يده .

ولكن الأعباء التى اضطلع بها فى حياته العملية ، والجهود المرهقة التى استنزفها فى حياته العقلية النظرية ، قد أضعفت قواه وهدت كيانه وأرهقت بنيته ،

بيد أنه كغيره من أهل الجد الشاق والعمل المرهق ، لا يعتقدون بأنهم يدفعون ثمن نشاطهم من صحة أجسامهم وسلامة أعصابهم ، وقد عاش مل منذ طفولته الباكرة يعانى من ضغط حياته العقلية وإرهاق واجباته العملية ، حتى أضناه الجهد وأوقعه فريسة لسلسلة من الأمراض أصابت مخه ولحقت بمعدته وأنشبت أظافرها فى رئتيه ولم تسلم منه عينه . . . ومرت به أزمات مرض طالت حيناً وقصرت أحياناً ، وهو خلال هذا كله يواصل عمله المرهق وتفكيره المضنى ، حتى استوفى أنفاسه وهو فى السابعة والستين من عمره .

وكان « مل » بإخلاصه لعمله ووفائه لواجبه ، وبحكم طبيعته الخيرة ، مثار الاحترام والتقدير عند أصدقائه وخصومه على السواء ، فلم تحل خصومته فى الرأى دون أن يكون موضع تقدير من خصومه – فى مجال السياسة والفلسفة على السواء ، فأما الساسة ففى إشاراتنا السالفة ما يشهد بذلك ، وأما الفلاسفة فحسبنا أن نذكر منهم توماس هل جرين ١٨٨٢ T. H. Green الذى بشر فى إنجلترا بالمثالية الجديدة Neo-Idealism وكان إمام المدرسة التى روجت لها منذ نهاية القرن الماضى ، وكان يرى فى فيلسوفنا رجلا طيب القلب إلى حد خارق للعادة ، وكتاب سيرته يصرحون بأن خصاله الخلقية كانت فوق كل شك ، وأنه وقف حياته على هدف وطن العزم على تحقيقه فى أمانة وإخلاص : ذلك هو العمل على نشر كل حقيقة تنفع الجنس البشرى ، وتخدم تقدمه ، وقد تقاضته هذه الغاية النبيلة جهوداً استنزفت صحته واستنفدت حياته ؛ وهذا بالإضافة إلى أنه كان لا يضيق بالخصومة متى كانت من أجل الحق ، فوجد خصومه فى قلبه مكاناً رحيباً ، ومع لين طبيعته ورطوبة عواطفه لم يكن شاعراً ، لا يطمئن لحدس الشاعر وإلهامه ، ولا يجد من ثروته اللغوية صوراً شعرية تسعفه عند التعبير عن حقائقه الواقعية ، ولا من سعة الخيال ما يبيح له أن يكون شاعراً ، يميل إلى التحليل العقلى وينزع إلى التفكير المنطقى وإن لم يمنعه هذا من أن يميل إلى نوع من الشعر يبدو عند أمثال شيلى ووردزوورث

ممن تعبر أشعارهم عن لمحات فلسفية، يروقه من الشعر جانبه الفلسفى أكثر مما تروقه ناحيته الجمالية الفنية؛ ولم يمنعه هذا النزوع من أن يغوص فى خضم الهوى حتى أذنيه ، ومع هذا يستخف بالأهواء الإنسانية ويصرح بأن الانفعالات والعواطف التى تهز الناس وتثير أعماقهم ، ليس أيسر من ضبطها والتحكم فى توجيهها فى ضوء مبادئ الأخلاق ومثلها العليا ، أو تحت تأثير اعتبارات المنفعة ومقتضياتها .

عاش فيلسوفنا فى جو حافل بالنشاط ، ولكن استغراقه فى العمل قد هدّ بنيته وأتلف صحته ، وإن كان الضعف الذى اعتراه لم يعقه عن مواصلة نشاطه حتى وافته منيته حيث ثوى جثمان معبودته — كما ستعرف بعد قليل ، إذ قضى إثر نوبة مفاجئة فى الثامن من شهر مايو عام ١٨٧٣ .

هذه لمحة خاطفة من حياة « مل » تشير إلى ما تنطوى عليه هذه الحياة من ألوان الإنتاج فى شتى مجالاته ، إنها حياة استنزفها صاحبها قطرة قطرة قرباناً على مذبح المبادئ ، حياة ملؤها الإخلاص فى سبيل الواجب والأمانة فى أدائه ، وما هذا الواجب إلا العمل المضنى فى سبيل إسعاد البشرية وتحقيق الخير والرفاهية لأبنائها .

ولكن فى حياة فيلسوفنا قصة غرام طريفة تخطيناها دون أن نقف عندها ، ونشير إلى دلالاتها ، إنها خليقة بكلمة تلقى عليها ضوءاً يمكننا من معرفة طبيعته وتبين موقفه من التيارات التى كادت تعصف بحياته :

* * *

قصة غرامه :

طرق الهوى باب قلبه وهو فى الرابعة والعشرين من عمره ، وسرعان ما استبد بعواطفه واستأثر بتفكيره ، واستغرق حياته التى كانت عملا متصلا لا يعرف إلى الراحة سبيلا ، وجدا صارماً أنساه مرح الشباب وأعماه عن دنيا العواطف !

إذ اتصلت أسباب الود بينه وبين امرأة مستنيرة العقل متفتحة المشاعر ، فى جمالها سحر وفى ذكائها توقد ، وكانت فى الثانية والعشرين من عمرها ، تقترن برجل أعمال شغله الاتجار فى الأدوية والمواد الكيمياوية عن إرضاء ثقافتها وإشباع عواطفها ، تلك هى « هاريت » زوجة المستر « تايلور » قرأت فلسفة « باركلى » وهى فى الحادية عشرة من عمرها ، ودرست المنطق وهى فى سن الرابعة عشرة ! وكانت مع قرينها على غير انسجام ، صرفته عنها مشاغله العملية ، فاتجهت بقلبها إلى فتانا « مل » وقرأت آثاره فأرضت نهمتها إلى الدراسة وشغفها بالعلم ، وكانت فى عام ١٨٣٣ تقول عنه إنه يمثل السمو الذى يمكن البشرية أن ترقى إليه ، وصرحت بأن وجودها معه كلية هو أنبل مصير تهفو إليه آمالها ! ويقول « مل » عن زوجها إنه كان يصغره بعامين ، وكان وسيم الطلعة حميد السيرة ، ولكنه لم يكن الرفيق الذى يسعد هذه الزوجة الطموح ؛ وبدت علاقة « مل » بها صداقة بريئة ، فكان يتناول معها غداءه مرتين فى كل أسبوع ، بينما كان زوجها يطعم فى مكان آخر !

وأصابها مرض لازمها بضع سنين ، واقتضاها أن تعيش فى الريف بعيدة عن قرينها ، ولما مرض « مل » عام ١٨٣٦ — أى بعد ست سنوات من بدء علاقته بها اصطحبها معه فى رحلة إلى أوربا ، ولم يجد زوجها فى هذا التصرف ما يثير ضيقه ، أو يحفزه إلى إساءة معاملتها ! وتحدث « مل » عن علاقته بها فقال إنها لم تعد أن تكون حناناً فياضاً ووداً وثيقاً ! ومع هذا أثارت هذه العلاقة البريئة أهله وأصدقاءه ومعارفه ، فما كان يسهل على أبيه — وهو من أساطين الفكر المعروفين فى عصره[1] — أن تنشأ علاقة حب بين ابنه وزوجة رجل آخر ؛ وضاقت لهذه العلاقة أمه[2] وأخواته ، واشتد بهن الضيق حين أقدم بعد هذا على الاقتران بها ، لأن فى هذا العمل ما يمس سمعة أسرته ويشين

(١) مع أنه كان فى بدء حياته صانع أحذية .

(٢) وكانت ابنة مزارع بسيط .

مكانة أبيه ، وامتد الضيق إلى أصدقائه ، فعارض فى هذا الزواج صديقه « رويبك » معارضة أدت إلى توقف العلاقة بينهما ! ونفرت من فعلته زوجة صديقه « جروت » ووطنت عزمها على أن تقطع صلتها به — وإن استمرت صداقة زوجها له — أما مل فقد أسره حب معبودته التى كانت تمثل فى نظره أسمى ما فى الطبيعة البشرية من معانٍ وأسرار ، وكان يؤذيه هذا الجو الكئيب الذى اكتنف صداقته وزواجه معا ، ويُمضّه الحديث فى موضوعهما حتى ضاق بالناس وعاف الاتصال بهم واعتزل مجتمعاتهم — وهو يبرر عزلته بقوله إن الإنجليز لا يحسنون المناقشة ، بل يرون أنها إن اتخذت طابع الجد ، جافت الأدب وتجاوزت حدوده ، وليسوا كالفرنسيين الذين مهروا فى فن الحديث ، وعرفوا كيف يتكلمون فى التفاهات بروح مرح ، وأصحاب الامتياز العقلى — فى رأيه — يجلبون الضيق لأنفسهم إذا قبلوا الاتصال بمثل هذا المجتمع الإنجليزى ؛ وهكذا احتجز « مل » نفسه فى حجرة مكتبه ، وقصر اتصاله بالناس على مستر جروت و « الكسندر بين » وقلة آخرين من أصدقائه ، وقنع بعد هذا بأن يقبع وحيداً تحت قدمى معبودته — وسنعود إلى الحديث عنها بعد قليل .

وقد بلغ من إسرافه فى اعتزال الناس أن كان المعجبون — وكان تزايد عددهم مطردا — لا يرونه إلا لماماً ، فى الاجتماعات التى كانت تعقد فى « نادى الاقتصاد السياسى » حيث كانت تدور مناقشات جدية فى موضوعات لها خطرها فى ذلك الحين ، ويرى نقاد الإنجليز أن فى حكمه على المجتمع الإنجليزى قسوة ، مردها إلى قلة خبرته بالناس وبعده عن مجتمعاتهم ، ويستشهدون على هذا بانصرافه إلى العمل المتصل ، واعترافه لصديقه « أوجيست كونت » بأن عجزه عن مشاركة غيره فى المرح نقطة ضعف فى خلقه ، وقد كان من أعضاء نادى الاقتصاد السياسى « سيدنى سمث » Sydney Smith الذى كان فى طبيعته على نقيض فيلسوفنا مل ، ولم يكن فريداً فى حبه للمرح بين قومه .

على أن مل قد عوفى من محنته ، وأعانه على هذا انصرافه إلى عمل جدى صارم استغرق وقته واستنفد جهده واستنزف قواه ، وانتهى بعد بضع سنين إلى إنجاز أعظم كتبه وأخلدها على الزمن ، ذلك هو كتابه فى علم المنطق .

ولكن معبودته التى استبد هواها بقلبه كانت تسبب له الضيق وتجلب له المتاعب ، بيد أن زوجها قد مات فى يوليه من عام ١٨٤٩ فاقترن بها مل فى أبريل من عام ١٨٥١ — أى بعد واحد وعشرين عاماً من بدء علاقته بها ! — ووضع بهذا حداً لأقاويل الناس وتأويلاتهم لتصرفاته ، وبدأ معها عهداً جديداً يقوم على التضامن العاطفى والتعاون العقلى ، واستغل الانسجام القائم بينهما أحسن استغلال ، فأخذ يستعين بذكائها وفطنتها على تنقيح آرائه ومراجعتها قبل الإقدام على نشرها ، وقد تحدث عما أفاده من وراء هذا وأفاض ، بل غلا وأفرط !

ولكن زوجته قضت نحبها عام ١٨٥٨ فى نوبة مفاجئة أدى إليها احتقان أصاب رئتيها ، وأدرك فيلسوفنا أن « ربيع حياته قد انصرم » فاعتزل الناس وعاف الاتصال بهم فترة من الزمن ، ولكنه عاد فوجد فى العمل خير عزاء وأحسن سلوان ، وابتاع بيتاً فى « أفنيون» وقضى به نصف وقته ليكون على كثب من الضريح الذى ثوى فيه جثمان معبودته ، وقضى بقية وقته فى « بلاكهيث » مع ابنة زوجته ، يختلف إليه أصدقاؤه ومريدوه بين الحين والحين حتى وافته منيته .

وخليق بنا أن نقف قليلا لنقول كلمة عن المرأة التى أحبها فيلسوفنا «مل» ووقف عليها حياته ؛ إن قيام صداقة بين زوجة ورجل غريب عنها يثير مكامن الريب ويجعلها مثاراً لكل شك ، ومثل الهوى المبرح الذى ربط بينها وبين فيلسوفنا لا يمكن أن يجد من الناس احتراماً وتوقيراً ، ولكن شهادة مل ترفعها فوق كل شك ، وتسمو بها إلى أعلى مراتب التقدير والإجلال . وفى الإهداء الذى كان قد صدر به كتابه الاقتصاد السياسى ، ثم فى الإهداء الذى افتتح به

كتاب الحرية[١] وفى إشاراته لها فى الجزء الثانى من أبحاثه Dissertation وفى سيرة حياته . . . فى هذا كله ما يشهد بعلو شأنها وسمو فضلها وبالغ تقديره لسجاياها وخصالها ، ولكن بعض نقاده يقولون إن تمجيده لها لايعدو أن يكون آهات محب برح به الهوى ، وأنات محزون أثارتها فجيعته فى فقدها ، وليست تقديراً متزناً لفضائل امرأة ، بالإضافة إلى أن مل كان ممن يسيئون الحكم على الناس ، ولا يسبرون غور الآخرين فى يسر وسهولة . وقد كان « كارلايل » يقول عنها إنها امرأة ثرثارة تعوزها الحكمة ! بل أثار النقاد الشك فى القول بأنها كانت مهبط وحيه ومصدر إلهامه ، وقالوا إنه أحبها حتى أخمص قدمه ، وكان مرد الفضل فى حبه لها إلى أنها كانت صدى يردد آراءه ، ويذكره بإعجاب مريديه ومريداته ، ولكن جمهرتهم يعترفون بأنها كانت امرأة ذكية مستنيرة ، أضاءت بملاحظاتها الكثير من جوانب تفكيره ، ووجهت نظره إلى الكثير من مجالات البحث التى فاته ارتيادها وحده ، وكان « مل » يصرح بأن شرط الصداقة أن يتلاقى الصديقان فى آراء جوهرية ثم هو بعد هذا يرحب بالمعارضة المستنيرة ، وفى صديقته تحقق ذلك . . . ولكن من الغلو أن نرجع إليها الفضل فى تنديده باستعباد المرأة ودعوته لتحريرها ، لأنه توصل إلى آرائه فى هذا الصدد قبل أن يتصل بهذه الصديقة ؛ وإن كان كتابه فى هذا قد نشر بعد ذلك بكثير ، وتأثيرها ضئيل فى دعائم المنطق الذى شاده ، والاقتصاد السياسى الذى أقام بنيانه ، وإن كان تأثيرها لا ينكر فى تعديل بعض آرائه ، ولاسيما ما بدا منها فى الطبعات التالية ، بل إن تأثيرها لم يتجاوز انفعالاته ومشاعره إلى أفكاره المجردة ووجهات نظره المنطقية الخالصة ، بالإضافة إلى أن هذا الحب قد رطب حياته الجافة ، وألان من أسلوب معيشته الجامدة ، أما تشكيل فلسفته وإقامة نظرياته ففضلها فى هذا مثار للشك ، إذ ليست فلسفته فى أواخر حياته إلا امتداداً طبيعياً لفلسفته التى دان بها فى حداثته .

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٧٥ .

على أن مل قد عوفى من محنته ، وحول طاقة الضيق بفجيعته إلى عمل متصل يلهمه الصبر وينسيه البلاء ، فاستغرق فى الكتابة الجدية فى مجال السياسة وميادين الفلسفة على نحو ما سنعرف بعد .

هذه هى قصة غرامه كما ترويها آثاره ، ويرددها من بعده كتاب سيرته ، وأيًّا ما قيل فيها فهى قصة حنان بالغ نبع فى قلب كاد يطغى عليه منطق عقل جبار ، ووفاء عميق لم يفقد مع الزمن ولا بتأثير العشرة الزوجية شيئاً من صفاته .

من اتجاهات فكره

فى السياسة والاجتماع

- تمهيد : خلافته لأستاذه بنتام .
- حزب الراديكاليين الفلاسفة .
- موقفه من ذلك الحزب .
- فيلسوفنا تحت قبة البرلمان .
- موقفه من حرية الشعوب .
- جهده فى التوفيق بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية .
- تحرير المرأة .

من اتجاهات فكره
فى السياسة والاجتماع

نريد أن نعرض فى هذا الفصل نماذج من اتجاهات فكره فى مجال السياسة والاجتماع ، عسى أن نلقى بعض الضوء على شخصيته من هذه الزاوية ، نريد أن نراه وهو يخوض هذا المجال بقلمه ولسانه ، ويغالب تياراته ، ويحاول أن يؤثر فى توجيهها ، فإذا تهيأ لنا هذا أمكننا أن نقف عند مذهبه فى النزعة الفردية من ناحيتها النظرية الخالصة ، لنعرف شيئاً من فلسفته السياسية .

تمهيد: خلافته لأستاذه بنتام :

عرفنا أن فيلسوفنا قد تلقى وحيه الأول من أستاذه « بنتام » ، فحمل بعده رسالة الإصلاح الاجتماعى وتوجيه الفكر فى أمته ، وإن ألحق بمضمون الرسالة تعديلات زادتها أعباء جديدة ؛ كان « بنتام » إمام المصلحين فى صدر القرن التاسع عشر ، وقد اهتم بالتشريع أساساً للإصلاح الاجتماعى ، وجعله علماً يجرى على قواعد ومبادئ ، ويقوم على أساس المبدأ النفعى الذى يدعو إلى تحقيق أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس — كما قلنا من قبل — وطالب مع هذا بكفالة الحرية الفردية ورفع كل قيد يعرقل طلاقتها ، ما لم يكن هذا القيد ضرورياً لحماية مصالح الآخرين ؛ وجرى التشريع الإنجليزى على هدى هذه المبادئ منذ عام ١٨٢٥ حتى عام ١٨٧٠ — أى منذ أن كان فيلسوفنا مل فى التاسعة عشرة من عمره حتى بلغ الرابعة والستين — وفى ضوئها صدرت قوانين الإصلاح النيابى — وسنعرض لها بعد — وألغيت من القانون الجنائى عقوباته الصارمة المجافية للمبادئ الإنسانية ، وتحققت حرية العمال ، وأمكن توفير الحرية الدينية للكاثوليك .

وتسلم فيلسوفنا القبس من يد بنتام ، وحمل الأمانة الكبرى بعده ، وجعل المبدأ النفعى أساس دعوته إلى الإصلاح الاجتماعى والسياسى ، وإن تطور هذا المبدأ على يده واتسعت آفاقه على نحو ما سنعرف عند الحديث على فلسفته الخلقية ؛ واعتنق النزعة الفردية التى بشر بها بنتام وإن لم يغلُ فيها غلو أستاذه ، إذ كان قد ناهضها بعض المصلحين من أمثال « ماكولى » و « شافتسبرى » Shaftesbury ممن طالبوا بتدخل الحكومة لصالح العمال والنساء والأطفال ومهدوا بهذا لقيام الاشتراكية ، فانتفع فيلسوفنا « مل » بأدلتهم وخفف من غلوه فى تأييد النزعة الفردية كما سنعرف بعد ، ومع هذه التعديلات جرى على نفس المبدأ الذى وضعه أستاذه ، وهو كفالة الحرية الشخصية طالما كانت لا تضر بمصالح الآخرين ، وسنرى كيف فصل فى بيان هذا المبدأ فى بحث قيم عالج فيه الحرية وأبان عن مدى حقوق الفرد والتزاماته .

حزب الراديكاليين الفلاسفة :

واعتنق فلسفة بنتام فى الإصلاح السياسى والاجتماعى ابتغاء تحقيق السعادة للناس رهط من رجال السياسة هم الراديكاليون الفلاسفة ، كان من زعمائهم فى عصر بنتام : « وليم كوبيت » W. Cobbett و « بلاس » ١٨٥٤ Place وغيرهما ممن كانوا قوة سياسية يحسب لها فى هذا العصر حساب .

ونشط هؤلاء الساسة النفعيون من أتباع بنتام فى الدعوة إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى وأبلوا فى هذا السبيل أحسن بلاء ، واستعانوا بزعماء حزب « الهويج » ، وكان من بينهم « جراى » و « ماكولى » وطالبوا بإصلاح شامل يحقق مطالب الشعب وآماله ، وبعد مقاومة عنيفة من مجلس اللوردات صدر فى عام ١٨٣٢ أول قانون للإصلاح النيابى ، وقد حقق بعض المطالب الشاملة التى نادى بها الراديكاليون تحقيقاً للإصلاح الشامل ، وكان من أظهر آثار هذا القانون أن اشتركت فى إدارة شئون البلاد طبقة الممولين الذين أظهرتهم الثورة الصناعية

السالفة الذكر ، ممن استطاعوا أن يقيموا المصانع الضخمة ، وأن يستوردوا لها الآلات ، وان يستخدموا فيها جماهير العمال ، وبهذا ازداد نفوذ الطبقة الوسطى ، أما طبقة العمال فقد بقيت دون نواب يمثلونها [١].

من أجل هذا تطلع النفعيون من الراديكاليين إلى الظفر بنصيبهم من ثمار الانتصار ، وبدت طلائع هذا بدخول الكثيرين منهم أول برلمان أعقب هذا الإصلاح ، وكان فى طليعة هؤلاء « روبيك » و « تشارلس بولر »[٢] و « السير وليم موليسويرث[٣]» الذين دخلوا البرلمان لأول مرة فى حياتهم ، وكان الأخيران أصغر جنود الحزب النفعى سناً ، وكان « بولر » من تلامذة « كارلايل » وممن أتيح لهم أن يكونوا من خطباء كمبردج المرموقين ، وكان يتميز — فوق طلاقة لسانه — بسمته الجذاب وروحه الخلاب ، كما كان كلفا بالنكتة محباً للدعابة . وقد قيل إنه كان النفعى الوحيد الذى يوصف بهذه المذمة !! أما « موليسويرث » فقد قدر له أن يتعلم تعليما متقطعاً غير منتظم ، بين كمبردج الإنجليزية وجامعات أوربا ؛ وبدخوله البرلمان نشأت صداقة بينه وبين « جروت » وكان يتميز بنزعته النفعية المتطرفة ، وتنوع مواهبه العقلية . . . . . هؤلاء وقلة آخرون قد أنشأوا فى عصر فيلسوفنا مل ما أطلق عليه فى البرلمان « حزب الراديكاليين الفلسفى » .

هذه إشارة موجزة إلى الأحداث التى عاصرت فيلسوفنا إبان شبابه ، فما مكانه منها ومدى تأثيره فيها . . . ؟

موقفه من حزب الراديكاليين الفلاسفة :

تبنى فيلسوفنا قضيتهم وانتصر لحركتهم ، ووقف قلمه لتوجيه سياستهم

---

(١) بعد مضى خمسة وثلاثين عاماً أخذت مطالب العمال تتحقق فحولوا الاشتراك فى انتخاب أعضاء البرلمان بقانون الإصلاح النيابى الثانى الذى صدر عام ١٨٦٧ .

(٢) Charles Buller (١٨٠٦ — ١٨٤٨) .

(٣) W. Molesworth (١٨١٠ — ١٨٥٥) .

وتأييد نشاطهم ، وكان بحكم عمله الرسمى فى شركة الهند لا ينشد مجداً تحت قبة البرلمان ، فجدّ فى شرح المبادئ التى يدين بها هذا الحزب الجديد على صفحات الجرائد والمجلات ، وأصبح لسانه الناطق بعقيدته، المعبر عن أهدافه ، ومع الإخفاق الذى لقيته آخر الأمر سياسة هذا الحزب ، كان أعضاؤه من خيرة ساسة العصر وأوفرهم نشاطاً وذكاء .

وشرع فيلسوفنا فى الانتصار لمبادئ الحزب الجديد بسلسلة مقالات أذاعها فى مجلتى Examiner و Monthly Repository وأمطر قراءه وابلاً من المقالات بين عامى ١٨٣٢ و ٣٤ — أى منذ العام الذى قضى فيه بنتام — حتى قال إنها لو جمعت فى كتاب لكانت مجلداً ضخماً .

ثم رأى موليسويرث أن ينشئ مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر تحت عنوان London Review لتكون أكثر أمانة فى التعبير عن مبادئ الراديكاليين من مجلة وستمنستر السالفة الذكر ، واشترط أن يكون فيلسوفنا مل ناشرها الحقيقى، وإن كان بحكم وظيفته لا يستطيع أن يكون ناشرها الظاهر ، وظهر العدد الأول من مجلة لندن فى أبريل من عام ١٨٣٥ ؛ وبعد عام واحد ابتاع « موليسويرث» حق امتياز مجلة وستمنستر ، وأطلق على المجلتين اسم مجلة لندن ووستمنستر .

وباشرت المجلة الجديدة مهمتها فى التبشير بمبادئ الراديكاليين الفلاسفة حتى عام ١٨٣٧ ، ولكنها استنفدت جهود صاحبها واستنزفت أمواله حتى أعياه النهوض بأعبائها ، فوكل أمرها إلى فيلسوفنا « مل » ، ونهض بها فيلسوفنا حتى عام ١٨٤٠ حين ضاق بها لأنه أنفق وقته وجهده وماله فى عمل خاسر مصيره الإخفاق ، وإن كانت مقالاته التى نشرها على صفحاتها قد بقيت شاهداً على ما قدم للراديكاليين الفلاسفة من خدمات ، وما بذل فى تأييد الفلسفة التى تقوم عليها سياستهم من جهود .

أما حزب الراديكاليين الفلاسفة فقد قدر له الإخفاق فى مهمته ، وكان مرجع إخفاقه إلى أسباب أولها اسمه ، إنه حزب الراديكاليين « الفلسفى » وفى

هذا الوصف كان مقتله ! إن « فلسفى » فى الإنجليزية ترادف « خيالى » أو « غير عملى » وقد يكون من معانيها « الساذج » ، وكان يبدو أن الفلاسفة عند أهل هذا العصر أصحاب تصورات وهمية باطلة ، قد يصلحون للدراسة النظرية ولكنهم لا يستطيعون مواجهة السياسة الحزبية ، ولا يقوون على خوض غمارها ومقاومة أمواجها ؛ وهذا بالإضافة إلى أن مشروعات هؤلاء الراديكاليين — فيما يقول مل نفسه — قليلة بحيث لا تكسب تأييد الجماهير ولا تلفت أنظارهم ، ومن ثم أفلتت القيادة من يدهم ، واستعصى عليهم ردها ؛ وقد أخذ فيلسوفنا يبتعد عنهم منذ عام ١٨٣٨ — أى بعد عام واحد من قيامه بأعباء مجلة لندن وستمنستر ، وقبل انحلال حزب الراديكاليين الفلاسفة بعامين .

والواقع أن فيلسوفنا كان يرد إخفاقهم إلى أسباب منها مقتضيات الظروف التى عاشوا تحت ضغطها ، ويأسف لأنهم لم يجدوا زعيما يقود حركتهم ويوجه نشاطهم . وافتقارهم إلى هذا الزعيم هو الذى أبقاهم جناحاً يساريا فى حزب الهويج [١] ، ولو كان أبوه جيمس عضواً فى البرلمان لأكره الهويج — فيما ظن فيلسوفنا — على التسليم بمبادئ الراديكاليين ! .

ومن أجل هذا علق آماله فى فترة من الزمن على اللورد « درام » Durham الذى كان يمثل ميول الراديكاليين فى أسمى مجالاتها ، ولكن موت « درام » فى عام ١٨٤٠ قد وضع حدا لهذه الآمال ، وبمرور الزمن توقف نشاط الراديكاليين واضمحلت قوتهم ، واختفوا من مسرح السياسة الإنجليزية إلى حين ، وكان فى توقف نشاطهم واضمحلال نفوذهم خسارة فادحة أصابت فلسفة النفعيين الذين كانوا يطمعون فى إدخال مبادئهم إلى مجال السياسة ، والدعوة لها تحت قبة البرلمان ، حتى تصبح أساس كل إصلاح اجتماعى .

---

(١) انضم الأحرار إلى الهويج منذ أوائل القرن الثامن عشر ، كما انضم المحافظون إلى خصومهم من أعضاء حزب التورى ، وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر شاع التعبير عن الحزبين الجديدين بحزبى الأحرار والمحافظين.

ولكن بعض المؤرخين يرون إنصافاً لهؤلاء الراديكاليين أن حركتهم لو وجدت زعيما يوجه سيرها وينظم نشاطهم ويعبئ جهودهم ، ما قدر لها أن تنجح فى تحقيق أهدافها ، إذ كان طموحهم أكبر مما تحتمله طاقة جماهير الناس فى عصرهم ، وكان تطرفهم فى التنديد بالأوضاع السياسية السقيمة والنظم الاجتماعية الهزيلة ، وتطلعهم إلى الإصلاح العاجل الشامل الذى يقوض هذه الأوضاع ويجهز على هذه النظم ، كان هذا ينذر فى نظر جمهرة الناس بشر مستطير ، ويهدد بقيام ثورة هدامة جارفة ، والإنجليز بطبيعتهم ينفرون من العنف ويخافون مغبته ، إلى حد أن جماهير الثائرين كانوا إذا شعروا بأن الراديكاليين قد تطرفوا فى المطالبة بإصلاح دستورى شامل ، ابتغاء رفع الضيم عن الناس ، فزع هؤلاء من مطالبهم المتطرفة ، وخافوا أن تفضى إلى ثورة جامحة[1] ؛ من هنا كان نفور الناس وجماهير العمال من مبادئ الراديكاليين الفلاسفة ، بالإضافة إلى أن الفلسفة النفعية عند هؤلاء لم تصادف هوى من نفوس الجماهير ، من أجل هذا كله بدت مهمة فيلسوفنا شاقة وعرة ، ولكى نتبين مدى صعوبتها نقف قليلا لتصوير موقف الجمهور من هؤلاء الراديكاليين ؛ إن حركتهم التى أدت إلى قانون الإصلاح النيابى الأول (عام ١٨٣٢) قد نقلت السلطة إلى أيدى الطبقة الوسطى ، ومكنت لحقوق المموِّلين من أصحاب المصانع وأشركتهم فى حكم البلاد ، ولكنها أبقت على تعاسة العمال وحرمانهم من الاشتراك فى إدارة شئون أمتهم[2] .

من أجل هذا كله وجد الراديكاليون أنفسهم يناضلون فى جو يعج بمختلف الميول والرغبات ، من غير قوة وراءهم تشد أزرهم وتسند ظهورهم ، فالأشراف الذين كانوا يحتلون مراكز الحكم السياسى وجدوا فى هؤلاء الراديكاليين خصوماً

(١) من دلالات هذا صدور قانون عام ١٧٩٣ يحرم على الإنجليز الاتصال برجال الثورة الفرنسية واعتناق مبادئهم ، ورضاء الإنجليز عن هذا القانون .

(٢) بعد مضى خمسة وثلاثين عاماً من صدور هذا القانون صدر (فى عام ١٨٦٧) قانون خول العمال الاشتراك فى انتخاب أعضاء البرلمان، وكان هذا هو قانون الإصلاح النيابى الثانى .

يعملون جاهدين لتحطيم نفوذهم وزعزعة سلطانهم ، وطبقة العمال التى تطلعت إلى تحقيق وثيقة العهد ووضعت فيها آمالها ، وجدت فى الراديكاليين كلفاً بالنقد الهدام الذى يجهز حتى على مطالب الشعب ، ومن ثم انصرفوا — كما ستعرف بعد قليل — إلى دعوة الاشتراكية الجديدة ، وهكذا أفلت زمام الأمور من يد الراديكالين وتضاءل نفوذهم حتى إذا كان عام ١٨٤٠ تبدد شملهم وانحلت عروتهم ، وترك « جروت » — أقدر أصدقاء « مل » وأقواهم — البرلمان ليتفرغ لإعداد كتابه عن « تاريخ الأغريق » فى نفس الوقت الذى انصرف فيه فيلسوفنا إلى إتمام كتابه فى المنطق ، ولم يصبح أمام الراديكاليين إلا الشكوى من السياسة المائعة التى يسير عليها « الهويج » من أنصارهم ، حتى أفاد من هذا الموقف خصومهم من المحافظين الذين تولوا الحكم عام ١٨٤٦ ، وكان هذا انتصاراً للمحافظين الذين كانوا بغيضين إلى نفوس العمال منذ عام ١٨١٥ لميلهم إلى خدمة الطبقة العليا من الشعب ، وعدم اكتراثهم بمصالح العمال . يشهد بهذا أن حكومة التورى (المحافظين) قد أصدرت فى ذلك العام (١٨١٥) قانون الغلال حماية للإنتاج المحلى ومنعاً لاستيراده من الخارج ، فارتفعت أسعاره وفشت الفاقة بين عامة الناس ، وأغلقت المتاجر الكبرى ، فانتشرت البطالة بين العمال وساءت أحوالهم الاقتصادية سوءاً بالغاً ؛ ولكن الراديكاليين وقفوا فى ذلك الوقت إلى جانبهم وانتصروا لقضيتهم وتزعموا حركة المطالبة برفع هذا الجور ، وإزالة هذا الغبن ، ولقى الراديكاليون من أجل هذا عنتا شديداً ، ولكنهم صمدوا للظلم الذى أنزلته بهم الحكومة حتى تحققت بعض مطالب العمال . وكان طبيعياً أن يمقت العمال فى هذه الفترة من حياتهم أولئك المحافظين ، وأن يميلوا كل الميل إلى الراديكاليين ، ولكن السياسة التى سلكها الهويج بعد ذلك ، وتراخى الراديكاليين فى الانتصار لمطالب العمال ، بل قيامهم بدعوات تتنافى مع مصالح الطبقة العاملة قد صرفت العمال عنهم ، وأفقدتهم الثقة التى استحوذوا عليها من قبل ، وأفاد المحافظون من هذه السياسة المائعة كما

قلنا منذ حين ، فلما تولت الحكم حكومة منهم عام ١٨٤٦ كان على رأسها السير « روبرت بيل Peel » فاستجاب لمطالب العمال ، وألغى قانون الغلال السالف الذكر ، وتحسنت بهذا أحوالهم الاقتصادية إلى حد أنهم انصرفوا عن الكثير من مطالبهم السالفة الذكر ، وهكذا كان انصراف العمال عن الراديكاليين. والواقع أن الأسباب التى صرفت عنهم العمال يرجع أكثرها إلى سياسة الهويج ، والقليل منها يرتد إلى خطة الراديكاليين أنفسهم ، فإن هؤلاء — فيما أبان فيلسوفنا مل — قد ناصروا مطالب العمال فى الكثير من مراحل جهادهم ، منها المطالبة بجعل الانتخاب سريا[1] ، وقد جاهد فيلسوفنا بقلمه ليقرب بين طبقات العمال وأصدقائه من الراديكاليين ، فأخذ يقنع العمال بأن مبادئ الراديكاليين قد وضعت لخدمة مصالحهم وتحقيق مطالبهم ، ويأسف لأن العمال لا يعرفون أصدقاءهم الحقيقيين الذين يعملون لخدمتهم ، ويمضى فى التدليل على صحة دعواه بإجماع الراديكاليين على رفض قانون الغلال الذى أضر بمصالحهم ، ونشر الفاقة وأشاع البؤس فى حياتهم — على نحو ما أشرنا من قبل — فهذا القانون — فيما قال لهم — يهبط بأجورهم ويقضى على رءوس الأموال الصغيرة ويعوق سير التجارة . . . وقد صمد الراديكاليون لعنت الحكومة ومظالمها فى سبيل قضية العمال ، ويضيف فيلسوفنا — وهو بصدد إقناع العمال بخدمات الراديكاليين لهم — أن لهؤلاء فضلهم فى الضغط على البرلمان حتى أصدر عام ١٨٢٤ قانوناً يلغى به تحريم إنشاء النقابات العمالية ، وأباح لهم تكوين جمعيات تدافع عن حقوقهم ، وتطالب برفع أجورهم ، وتحديد ساعات عملهم ؛ وأشار إلى أن المطالبة بنشر التعليم من مصلحة العمال الذين كانوا يؤثرون على مسألة تعليمهم المطالبة برفع أجورهم أملا فى تحسين أحوالهم الاقتصادية .

---

(١) انتصر الراديكاليون لهذا المطلب اعتقاداً منهم بأن ضعف الثقة فى مبادئهم مردها إلى أن الأشراف يحاولون الاحتفاظ بسلطتهم عن طريق الرشوة والتهديد وإثارة الذعر بين الناس ، فسرية الانتخاب كفيلة بأن تفوت عليهم الانتفاع بهذه الأساليب الذميمة .

بهذا وبغيره كان فيلسوفنا يقنع الطبقات العاملة بأن مبادئ الراديكاليين قد وضعت لنصرة مطالبها وتيسير الحياة على أفرادها ، ولكنه كان مع هذا يقاوم بعض مطالب العمال ، فمن ذلك أنه رفض أن يبيح حق الانتخاب لكل مواطن، وصرح بأن التسليم بهذا المطلب يثير ثائرة المموِّلين ،وقد كان يمالئهم ويحض الراديكاليين على إرضائهم ، فحارب هذا الحق بحجة أنه يخول الجهلة والأميين حق انتخاب نواب الأمة ، وبهذا يتيح لهم أن يشاركوا فى حكمها ، وطالب المستنيرين من العمال بأن يفطنوا إلى هذه الحقيقة ويقدروا خطورتها ، وصرح بأن حل هذا الإشكال إنما يكون بأن تحكم طبقة العمال عن طريق المموِّلين ؛ وأهاب بالراديكاليين أن يجعلوا هذه السياسة شعار نشاطهم ، وإن حاول مع هذا أن يقنع العمال بأن هذه السياسة تخدم مصالحهم وإن ظنوا وهما أنها فى غير صالحهم !

ولكن فى الوقت الذى انصرف فيه الراديكاليون عن الكثير من مطالب العمال ، وانتصر فيه فيلسوفهم « مل » لطبقة المموِّلين ممن أثروا على حساب العـــامل المسكين ، ظهر إمام الاشـــتراكية فى إنجلترا « روبرت أوين » ١٨٥٨ الذى عبأ جهوده وجهود طائفة من الموسرين لخـــدمة العمال وتيسير أسباب حياتهم ، وطالب المموِّلين من أصحاب المصانع بإشراك عمالهم فيما يجنون من أرباح طائلة ، وبادر « أوين » فأنشأ مصانع تعاونية حقق بها مشروعه النظرى على نحو ما سنعرف بعد .

كان طبيعياً بعد هذا أن ينصرف العمال عن هؤلاء الراديكاليين الفلاسفة وأن يسدوا آذانهم عن دفاع فيلسوفهم « مل »، وأن يلتفوا حول الاشتراكية الجديدة التى بشر بها « أوين » ، وأن يعلقوا عليها الآمال ، وقد شعروا بأن الراديكاليين يحتقرون ما يرونه نظماً قديمة وأوضاعاً بالية سقيمة ، أكثر مما يهتمون بآلام الفقراء وبؤس العمال ؛ بل إن الراديكاليين قد آثروا أن يتزعمهم « ريشارد » كوبدن « Cobden تاجر القطن الذى ناصب الاشتراكية العداء،

على فلسفة « مل » النفعى السمح الذى تودد إلى الاشتراكيين ، وعدل من نفعية بنتام حتى خرج بها من حيز الأنانية البشعة إلى مجال النفع العام ، واتسعت هذه الفرجة بين مل والراديكاليين حين نشر فى أغسطس من عام ١٨٣٨ ومارس من عام ١٨٤٠ سلسلة مقالات عن « بنتام » و « كولريدج » تودد فيها إلى خصومه ، وقارب بين مذهبه ومذهبهم ، فضاق بها أصدقاؤه من أمثال « جروت » Grote وأشفقوا من مغبتها ، وأصبح « مل » باتجاهه النفعى السمح لا يمثل هؤلاء الراديكاليين المترمتين .

بقى أن نقول فى ختام حديثنا عن موقف فيلسوفنا من الحركة التى نهض بها الراديكاليون الفلاسفة إن مقالاته التى أذاعها فى الصحف لتأييدهم ، كانت تهدف إلى غرضين :

أولهما التبشير بفلسفة راديكالية أوسع من فلسفة بنتام النفعية أفقاً وأنجح منها فى إسعاد المجموع ، على أن تحتفظ مع هذا بكل ما تتضمنه الفلسفة البنتامية من مزايا ومحاسن ، وقد رأينا كيف انتهت به هذه النزعة إلى إثارة الضيق فى نفوس النفعيين المترمتين من الراديكاليين وغيرهم .

وثانى الغرضين اللذين جاهد لتحقيقهما : أن يدفع الراديكاليين إلى تكوين حزب قوى يعتنق مبادئ نظرية سليمة ويناضل للإفادة منها فى دنيا الواقع .

وإذا كان فيلسوفنا قد أخفق فى تحقيق الغرضين ، فإنه خليق بثواب المجاهد الذى أخلص الإيمان بمبادئه ، واستمات فى سبيل الدفاع عنها ، وكابد من أجلها فوق ما تحتمل طاقته من ألوان المتاعب ، ولا يضيره أن ينتهى نضاله إلى إخفاق ، فإن انتصاره كان مرهوناً بظروف واعتبارات لا يملك الهيمنة عليها والتحكم فيها ، فوق أن النصر لا يجعل الجهاد الأمين أخلق بالتقدير وأجدر بالتمجيد ، وإن زاده فى أعين الناس تألقاً ولمعاناً .

* * *

هذه صفحة من جهاد فيلسوفنا فى ميدان السياسة ، وهو جهاد خاض غماره

بقلمه وبقى هو بعيداً عن الاحتكاك بتياراته ، والاتصال الفعلى بلججه وأمواجه ؛ ولكن فيلسوفنا قد أتيح له – بعد اعتزال عمله الرسمى – أن يزاول الاشتغال بالسياسة تحت قبة البرلمان ، وأن يضرب فى زحمتها ويلاقى خصومه فيها وجهاً لوجه ، وكان قد خبر هذا النزال الخطابى فى الجمعيات التى تزعمها أو شارك فيها فيما سلف من حياته .

كان فيلسوفنا قد اعتزل الحياة السياسية الصاخبة بعد الإخفاق الذى منيت به سياسة الراديكاليين الفلاسفة ، وأقام على عزلته طويلا ، ولكن بدا له أن الديمقراطية قد بدأت تنتعش فى إنجلترا وتزدهر ، وأخذت الرجعية بعد قانون الإصلاح النيابى الأول تنكمش ، وشرع نفوذها يتضاءل ، واعتقد فيلسوفنا أن انجلترا مقبلة على عهد جديد ينذر بالتقدم ، ولكنه فطن إلى مساوئ الديمقراطية وخشى أن تعصف بها ، فجدّ فى تنبيه الناس إلى هذه المساوئ وتحذيرهم من شرورها ، ووضع كتابه فى « الإصلاح البرلمانى » Parliamentary Reform وعرض نظريته السياسية فى كتابه « اعتبارات عن الحكومة البرلمانية » Considerations on Parliamentary Government (١٨٦١) ونشر فى أوائل عام ١٨٦٥ طبعة شعبية لكتابه فى الاقتصاد السياسى Political Economy وأذاع عام ١٨٥٩ بحثه القيم عن الحرية On Liberty وسنقف عنده بعد قليل .

فيلسوفنا تحت قبة البرلمان :

وفى عام ١٨٦٥ أعدت العدة لإجراء الانتخابات النيابية العامة ، وطلب إلى فيلسوفنا أن يرشح نفسه نائباً عن حى « وستمنستر » بلندن ، وكان قد استعفى من عمله الرسمى عام ١٨٥٨ – عقب انحلال شركة الهند – فقبل الدعوة بعد أن أعلن أنه سيلتزم العمل بمبادئه ولا يتخلى عنها أو يضحى بها فى سبيل أى اعتبار ، وعقدت قبيل الانتخابات اجتماعات حضرها وتكلم فيها بجرأة وأمانة وصراحة تلفت الأنظار .

ولما انتخب عضواً فى مجلس العموم (عام ١٨٦٥) واظب على حضور جلساته مواظبته على عمله فى مكتبه الرسمى قبل ذلك ، وقضى بين أروقته ثلاث سنوات يشارك فى معالجة مشاكله ويساهم فى مناقشة مسائله ، يميزه انخفاض صوته وعصبية حركاته ، وقدرته الملحوظة على التعبير عن أفكاره فى أمانة ووضوح ، لقد أكسبه اشتراكه فى جمعية المناظرات ونادى الاقتصاد السياسى مرانة أفادته فى حياته النيابية الجديدة ، فرحب به من زعماء المجلس وموجهى سياسته أمثال « برايت » Bright نصير العمال الذى طالب بتخفيض ساعات عملهم ، ورفع القيود عن التجارة لصالحهم ، و « جلادستون » (١٨٠٩ — ١٨٩٨) . زعيم الأحرار الذى انتصر بدوره لقضية العمال وطالب كذلك بحرية التجارة ، وغير هذين ممن سرهم أن يكون للفلسفة مكان تحت قبة البرلمان ، ونظر الأعضاء الجدد من الشبان إلى فيلسوفنا نظرة ملؤها التقدير والإعجاب ، ووقره حتى الذين ضاقوا بمبادئه وناهضوا سياسته ، وكان فيلسوفنا أهلا لهذا التقدير كله ، إذ كان يعالج المسائل التى تعرض على المجلس معالجة يبدو فيها أفقه الواسع وفكره الناضج وخبرته الطويلة ، وقدرته على استيعاب موضوعاته ومعرفة مختلف وجوهها ، وتمثلت هذه الميزات فى كل المناقشات التى دارت بينه وبين خصومه بصدد المسائل الكبرى ، كمنح النساء حق التصويت ، وتمثيل الأقليات فى البرلمان ، ونحو هذا مما يمت إلى وجوه الإصلاح الكبرى ؛ وكان لفيلسوفنا دور له خطره فى إصدار قانون الإصلاح النيابى الثانى . فكان إلى جانب تأييده مطالب الإصلاح بلسانه ، يعمل كوسيط بين الحكومة وزعماء الراديكاليين الذين نظموا مظاهرة فى حديقة « هايد بارك » Hyde Park بلندن أقضت مضجع الحكومة ، وقد صدر ذلك القانون عام ١٨٦٧ فأكمل نقص القانون الذى صدر عام ١٨٣٢ — كما أشرنا من قبل — إذ خول العمال حق الاشتراك فى انتخاب أعضاء البرلمان . وهكذا ظل فيلسوفنا فى غضون السنين الثلاث التى قضاها عضواً فى مجلس العموم يناضل فى سبيل الإصلاح ويجاهد فى ضوء

مبادئه حتى انحل المجلس عام ١٧٦٨ وافتقد مقعده بعد فترة صرفته فيها شئون البرلمان عن الإكباب على دراساته كمألوف عادته ، وتقدم مرشحاً فى الانتخابات النيابية التى جرت فى عام ١٨٦٨ فهزمه منافسه فى حزب التورى ، ذلك أن خصومه قد استغلوا بعض مواقفه التى أثارت عليه الكثيرين من الناخبين ،بالإضافة إلى أن اشتهاره بالإلحاد قد أسخط عليه الجمهور ، ومن هنا كانت هزيمته؛ فلما فرغ من شئون السياسة عاد فاعتكف فى عزلته ، ورفض عروضاً ضخمة تمكن له من المساهمة فى الحياة العامة الصاخبة ، وسره أن يرتد إلى حياته الخاصة وأن يعتزل صخب الحياة السياسية وضجيجها ، ويتابع دراساته العقلية التى يجد فيها سعادته ، وكانت حياته البرلمانية قد أكثرت من معارفه وزادت من عديد أصدقائه ، فانقطع لحياة البحث والدرس مع هؤلاء الأصدقاء،حتى وافته منيته إثر نوبة مفاجئة — على ما عرفنا — بعد سبعة وستين عاماً قضاها فى كفاح متصل وعمل مرير ، ابتغاء المساهمة فى إسعاد البشرية ما تيسر له ذلك .

موقفه من حرية الشعوب :

وتعقيباً على ما أسلفنا نقول إن فيلسوفنا كان يجرى على سياسة واحدة فى معالجته لأمور أمته ، أو شئون غيرها من البلاد ، إنها سياسة تقوم على الإصلاح الاجتماعى وتوكيد مبادئ الحرية ، وتهدف آخر الأمر إلى إسعاد البشرية ، وسيان بعد هذا أن يخطئ فى معرفة السبيل المحققة لهذه الأهداف أو يصيب . فمن ذلك أنه اقتنع عند انحلال شركة الهند الشرقية بأن حكم الهند يجب أن يكون فى يد أهلها ، فلما عرضت عليه الحكومة الإنجليزية أن يكون عضواً فى المجلس الذى سيأخذ مكان الشركة فى حكم هذه البلاد رفض العرض وآثر الابتعاد عن هذه السياسة[1] ؛ وحين كان عضواً فى مجلس العموم البريطانى

---

(١) بعد انحلال شركة الهند عام ١٨٥٨ قرر مجلس العموم فى لندن أن يحكمها مجلس مؤلف من وزير وخمسة عشر عضواً ، منهم سبعة يعينهم مديرو الشركة ، والباقون تعينهم الحكومة الإنجليزية .

كان حريصاً على أن يقف فى صف إيرلندة ، إذ كانت إنجلترا تفرض على سكانها من الكاثوليك ضريبة للكنيسة الإنجليزية البروتستانتية ، وتغفل مطلبها فى الحكم الذاتى ، ولا تكترث لمزارعيها الذين كانوا يجأرون بالشكوى من استبداد ملاك الأرض بهم . . . فكان فيلسوفنا وهو عضو فى مجلس العموم يطالب الحكومة الإنجليزية بمعالجة المسألة الإيرلندية بروح العدل والإنصاف ، وإن كان يعتقد أن فى انفصال إيرلندة عن بريطانيا ضرراً جسيما يلحق بالطرفين . ووضع مع هذا مشروعاً يعطى للمستأجر الإيرلندى حقاً فى الأرض التى يزرعها ، وبهذا يزيل شكواه ويرفع عنه الغبن ، ومالت بعد هذا حكومة الأحرار التى كان يتزعمها « جلادستون » إلى وجهة نظره حتى أصدرت فى عام ١٨٧٠ قانون الأرض المعروف(١) .

وعلى هذا النحو كان موقفه من الثورات التى شبت فى فرنسا لمقاومة الاستبداد ومناهضة الرجعية ، وقد أشرنا إلى موقفه من ثورة عام ١٨٣٠ واتصاله بزعمائها ، ونشاطه فى تأييد حركتهم .

ونضيف الآن إلى ما أسلفناه أن ثورة عام ١٨٤٨ قد نهض بها فى فرنسا الأحرار والاشتراكيون لمقاومة الرجعية والاستبداد ، وحولوا المطالبة بالإصلاح إلى ثورة تهدف إلى تغيير نظام الحكم من ملكى إلى جمهورى ، وكان الشعب الإنجليزى بدوره يطالب بالإصلاح ، واشتد ساعده حين تسامع بأمر هذه الثورة الفرنسية ، وسرعان ما سرت بين الثائرين حركة تمرد وهياج اضطرت الحكومة الإنجليزية إلى قمعها بالعنف الذى لا يعرف الرفق ، ولكن فيلسوفنا لم يسمع بنبأ هذه الثورة حتى اهتز من فرط الرضا بها ، وأخذ يكتب فى حماسة يؤيد أهدافها ويبشر بنجاحها ، وسره أن ينتصر فى هذا الصراع الحزب الذى كان « مل » على

---

(١) اضطر « جلادستون » تهدئة للثورة الأيرلندية أن يصدر فى عام ١٨٧٠ قانون الأرض الذى خول المستأجر حقاً فى الأرض التى يزرعها فإذا انتزعها منه مالكها أوجب عليه دفع تعويض له ، وإذا أنهى عقد إيجارها اضطر إلى دفع قيمة التحسينات التى قام بها المستأجر .

صلة به منذ شبابه ! وكان من أكبر الداعين إلى هذه الثورة حزب الاشتراكيين الذى يترعمه « لويس بلانك » L. Blanc الذى رأى أن تغيير نظام الحكم لا يحقق الإصلاح المرجو ، ما لم تأخذ الحكومة على عاتقها تنظيم حركة العمال الذين ينتجون الثروة ، بحيث يتحرر هؤلاء وتفتح أمامهم أبواب الرزق ، وخير السبل تحقيقاً لهذه الآمال أن تنشىء الحكومة على نفقتها مصانع للعمال ! ولسنا نريد أن نخوض فيما انتهت إليه هذه السياسة من إخفاق ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن فيلسوفنا قد أيد الاشتراكيين وانتصر لحركتهم ، ولكن انقلاب الحكم عام ١٨٥١ قد صحبه خنق للحريات ،فانهدمت آمال « مل » فى مستقبل هذه الحركات ، وأخذ يعيد النظر فى فكرته عن الشعوب وتطورها الحضارى ، وبواعث سيرها فى مدارج الرقى ، وأدرك أن التقدم يقتضى تهذيب العقل وإنضاج الوعى ورفع مستوى التفكير ، ولا يتأتى بدفع الناس إلى تطور لا يحسنون فهمه ، من هنا أخذ فى عام ١٨٥٤ يضع مشروع كتاب عن الحرية ، وفى خلال العامين الأخيرين من حياته فى عمله الرسمى أكب على إعداده مستعيناً بزوجته ، كتبه مرتين ، وامتحن معها كل جملة وردت فى ثنايا صفحاته ، حتى إذا كان شتاء عام ٥٨–١٨٥٩ أقدم على مراجعته حتى إذا نشره كان من الناحية الأدبية أعظم ما كتب ، وسنبين بعد قليل قيمة هذا الأثر القيم .

جهده فى التوفيق بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية :

قلنا إن فيلسوفنا كان وريث بنتام الروحى ، وأنه تلقى عنه علم الإصلاح الاجتماعى ومضى به إلى حيث هداه تفكيره ، ودان بعده بنزعته الفردية وجاهد لتأييدها ردحاً من الزمن اقتنع بعده ببعض الأدلة التى عبأها لدحض الفردية خصومها ، فخفف من تطرفه فى تأييد هذه النزعة ومال إلى النزعة الجماعية حتى كاد فى بعض الحالات أن يبشر بها ؛ وكاد بنتام وصديقه « جيمس مل »

يعتقدان أن ترقية المجتمع مرهونة بتغيير نظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وأن التشريع الذى يقر الأوضاع السليمة فى هذه المجالات ، يكفل الرقى ويضمن التطور بالمجتمع إلى الكمال ، وسار فى هذا الركب فتانا ، فاعتقد فى صحته إبان المراحل الأولى من حياته ، ثم فطن إلى مواطن الضعف فى هذا الرأى ، وتكفلت الأحداث بإثبات خطئه ، فمن ذلك أن لاحظ فيلسوفنا أن ثورة فرنسا التى كانت عام ١٨٤٨ قد غيرت أوضاعها الاجتماعية وعدلت نظمها السياسية ، وبدلت فى أحوالها الاقتصادية ، ومع هذا لم تمض ثلاث سنوات حتى حدثت نكسة ارتدت بها إلى أوضاع تزيد سوءا على الأوضاع التى كانت عليها قبل الثورة ، من هنا فطن فيلسوفنا إلى أن تغيير النظم لا يكفل رقى المجتمع ما لم تتغير نفوس أفراده وعقولهم بحيث يصبحون مهيئين لتقبل مظاهر الرقى ومسايرة مقتضياته ؛ من أجل هذا جاهر فيلسوفنا بأن المصلح الذى يريد لبلاده خيراً ، يتعين عليه أن يهتم بتغيير نفوس الأفراد وعقولهم ، ويحرص على كفالة شخصياتهم ، وإنماء النزعة الفردية عندهم ، ويكون هذا عن طريق التربية الصالحة والتعليم الناجح ، وأحسن مدرسة يتلقى الإنسان فيها ما ينمى شخصيته ويقوى فرديته هى دنيا الواقع ، يضرب فى زحمتها ويقاوم أمواجها وتياراتها ، ويفيد من تجاربها وخبراتها .

واصل فيلسوفنا الاعتقاد فى صواب النزعة الفردية طوال حياته ولكنه خفف فى منتصف الطريق من غلوه فى تأييدها كما أشرنا من قبل، كان — فيما يتصل بمجالها الأخلاقى — يعتقد مع بنتام وأبيه جيمس بسعادة المجموع هدفاً لسلوك الإنسان ، بشرط ألا تصطدم سعادة المجموع مع سعادة الفرد ، فإن اصطدمتا رجحت مصلحة الفرد ووجب التخلى عن صالح المجموع ، ولكن فيلسوفنا قد عدل من هذه الفردية التى تستند إلى الأنانية الخالصة ، وجاهر بأنه مع اعتقاده بأن مصلحة المجموع تتضمن مصالح كل فرد من أفراده ، يرى أن على الفرد — عند الموازنة بين مصلحته ومصلحة الآخرين — أن يكون على الحياد، بمعنى أن

يعدل فى تقدير كليهما ولا يجور على صالح الغير مسايرة لأنانيته ، بل عاد فيلسوفنا فأوجب على الفرد أن يتخلى عن مصلحته ويضحى بسعادته فى سبيل الآخرين ، متى كفل هذا التصرف سعادتهم وحقق لهم مصالحهم ، فأقر بهذا تضحية الفرد فى سبيل الجماعة ، وخرج بهذا على منطق المذهب النفعى التقليدى فى صورته الحسية الخالصة ، وقد رأينا كيف كان سمحاً مع خصومه ، يعمل فى الكثير من الحالات على التقريب بين رأيه ووجهات نظرهم ، حتى ضاق به الراديكاليون الفلاسفة من دعاة النفعية التقليدية ونفروا من مغبة تودده لخصومهم ، وضاق هو بموقفهم حتى ابتعد عنهم وانصرف عن تأييدهم، وقد كان لسانهم الناطق بحركتهم ، المعبر عن سياستهم .

تميزت فلسفة « مل » بالنزوع إلى التوفيق بين وجهات النظر المتباينة ، وناهيك بفيلسوف يجمع بين الانتصار لطبقة الممولين من أصحاب الصناعات الضخمة واسترضاء طبقة العمال الكادحين ممن كانوا فى ذلك الوقت يخاصمون الطبقة السالفة ويناصبونها العداء ، ويتحمس لإقرار الحرية الفردية وتوكيدها فى مجال الفكر والعمل، فى غير إجحاف بسلطة المجتمع أو جور على مصالحه ، ويجاهر بأن كفالة حرية التفكير والتعبير ضرورية لصيانة المجتمع وحفظ مصالحه .

بمثل هذه الروح عالج فيلسوفنا التوفيق بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية ، هاجم الاشتراكية وإمكان قيامها فى الطبعة الأولى من كتابه فى « الاقتصاد السياسى » ولكن أحداث عام ١٨٤٨ فى فرنسا قد أقنعته بوجود إمكانيات جديدة لنظريات لا عهد للمجتمع بها من قبل ، فالحكومة الفرنسية المؤقتة التى وليت الحكم عقب الثورة تألفت من جمهوريين واشتراكيين (مثل لامارتين ولويس بلان L. Blanc) . وكانت الاشتراكية التى بشر بها « سان سيمون » — بدعوته إلى التوفيق بين العمال وأصحاب المصانع — ولويس بلان الذى رأى أن سعادة البشرية مرهونة باستثمار موارد الطبيعة وتوزيع نتاجها على

الناس بالعدل والقسطاس ، فأكد فى كتابه « تنظيم العمل » حق كل إنسان فى أن يعمل ، وأوجب فيه على كل مجتمع أن يهيىء لأفراده ظروف العمل ، بمعنى أن من واجب الحكومة أن تنشىء بأموالها مصانع يقوم العمال بإدارتها ويقتسمون أرباحها ، ومع ما لقيته هذه الفكرة بعد تحقيقها من إخفاق ، قدر لها — ولغيرها من ألوان الحرية التى تحققت بفضل هؤلاء الاشتراكيين — أن تجتذب الناس وتروق الكثيرين من المفكرين ، وكان فيلسوفنا ممن أخذوا يخففون من ضيقهم بالاشتراكية وغلوهم فى تأييد النزعة الفردية على نحو ما أشرنا منذ حين ؛ وكان من دلالات هذا أنه لم يقنع بتعيين المواضع التى يتعين على الحكومة أن تتدخل فيها لتحد من تصرفات الفرد متى سببت للآخرين أذى أو مضرة ، بل أوجب تدخلها فى مسائل تدخل فى الشئون الذاتية عند الفرد، متى اقتضت المصلحة العامة ذلك ، فمن ذلك أنه طالب بجعل التعليم إلزامياً يفرض على الجميع ،وتدخل القانون لحماية الزوجات من عسف الأزواج القساة ، والأطفال القاصرين من تعنت الآباء الذين يكرهونهم على القيام بأعمال لا تلائم قدراتهم . . . إلى غير هذا مما يشهد بميله إلى النزعة الاشتراكية مع حرصه على التبشير بنزعته الفردية .

إن الثبات على الرأى ليس مفخرة لصاحبه ، إذ كيف السبيل إلى هذا الثبات وعقل المفكر فى تطور مستمر ، ووعيه فى تفتح متصل ، وأحداث عصره المتجددة تمسك بخناقه ؟ إن فرص الثبات على الرأى إذن لقليلة ، وما كان غريباً على فيلسوفنا أن يعدل من آرائه بصدد الاشتراكية فى وقت أخذت فيه الاشتراكية تزحف على العالم وتبشر — إن حقاً وإن باطلا — بإصلاح ما فيه من سوء ونقص ، بشر بها فى فرنسا إبان ذلك العصر « سان سيمون » (١٧٦٠ — ١٨٢٥) ومن بعده « لويس بلان » — كما قلنا منذ حين . وفى ألمانيا — وغيرها من دول أوربا — طـالب « كارل ماركس » Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) بأن تمتلك الأمة موارد الثروة ومنابع الرزق فيها — من أرض ومصانع

وسكك حديدية ونحوها — وبذلك تتلاشى الرأسمالية ويتسنى توزيع الأرباح بين العمال وفاقاً لما يعمله كل منهم ؛ وفى انجلترا كان « فردريك إنجلز ١٨٩٥ F. Engels الألمانى يدير مصنعاً لأبيه فى مانشستر ينتصر للاشتراكية ويدعو لها حتى راقت أفكاره « ماركس » وألفت بينهما وحدة الرأى على نحو ما هو معروف ، وفى انجلترا كان « روبرت أوين » (١٧٧١ — ١٨٥٨) الذى هاله ثراء أصحاب المصانع مع البؤس الذى يعانيه عمالهم ، فطالب بإعادة النظر فى تنظيم الحياة الاقتصادية ضماناً لحسن توزيع الثروة وكفالة للعدالة الاجتماعية ، وسبيل هذا عنده مبدأ حرية التجارة وإلغاء النظام الرأسمالى ، وتوزيع الثروة على أساس من التعاون . فكان بهذا منشىء الحركة التعاونية التى لا تزال قائمة إلى يومنا الراهن ؛ طالب « أوين » بأن توزع أرباح المصنع بين صاحبه وعماله وفق ما تقتضيه العدالة ، وأقام بالفعل بمعونة بعض الموسرين مصنعاً ضخماً باسكتلندة أثار به إعجاب صفوة من المفكرين والموسرين الذين مالوا إلى إنشاء مصانع تكون ملكاً للجميع ، وتخفض فيها ساعات العمل وتتوافر أسباب الراحة ، وانتشر بالفعل هذا النوع من المصانع التعاونية فى انجلترا وغيرها من الأمم ، وصادف من تأييد عامة الناس وصفوة المفكرين وجماهير العمال ما هز خصوم الحركة الاشتراكية ، ودعاهم إلى إعادة التفكير فى موقفهم منها ، ولم تكن الاشتراكية مجرد تيار سار فيه كل من راقهم من جماهير العمال وعامة الناس ، بل كانت إلى جانب هذا حشداً من الحجج المنطقية عبأها دعاة الحركة والقائمون بأمرها لإقناع خصومهم وضمهم إلى صفوفهم . . .

فى هذا الجو عاش فيلسوفنا « مل » فلم يكن غريباً على رجل فى مثل ظروفه العقلية ومرونته فى تكييف الأفكار وتشكيل ما يعتنقه منها ، لم يكن غريباً أن يعدل موقفه من هذه الحركة الجديدة ، ويحاول — جرياً على مألوف عادته — أن يوفق بينها وبين نزعته الفردية السالفة الذكر .

على هذا النحو كان فيلسوفنا « مل » يوفق بين النزعة الفردية والنزعة

الجماعية فى فلسفته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية بوجه عام ، يسير فى محاولته وفاقاً لما يهديه منطقه ، وتشير به مقتضيات الظروف التى تكتنفه . فى غير تعصب لايسنده منطق ، ولا عناد يجافى وجه الحق وينبو عن مظنة الصواب .

هذه كلمة أردنا بها الإشارة إلى أن اعتناقه للنزعة الفردية لم يمنعه من إدراك مزايا النزعة الجماعية ، وسنقف فى الفصل التالى عند النزعة الفردية من ناحيتها النظرية الخالصة ، لنكشف عن تصوره لها ونبين عن حدودها فى فلسفته .

تحرير المرأة :

كان طبيعياً لرجل انتصر للحرية فى كل مجالاتها ، وحارب فى جبهاتها بأمانة وبسالة — على النحو الذى عرفناه فى فصولنا السالفة — أن يفطن للغبن الذى يلحق بالمرأة حتى فى عصره ، وأن يقف فى صفها يجاهد لتحريرها ، ويناضل لاستكمال حقوقها ، وقد أبلى فيلسوفنا فى هذا الجهاد — على مألوف عادته — أحسن بلاء .

وضع فيلسوفنا كتابه « استعباد النساء» Subjection of women عام ١٨٦٩ وأبان فيه أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين مبدأ خاطىء ، وأنه يعوق تقدم المجتمع ويحول دون تطوره إلى الكمال ، ومن ثم وجب أن يأخذ مكانه مبدأ جديد يقوم على المساواة التامة بين الجنسين .

فى ضوء هذا ناضل فيلسوفنا حتى تسترد المرأة حقوقها الاجتماعية والسياسية ، فطالب المجتمع بأن يهيىء لها أسباب التعليم والتربية التى تتاح للرجل ، ويمكنها من مشاركته فى أعماله ، ويخول لها من حقوق الملكية ما يخوله للرجل ، ويكفل لها حقوقها السياسية كاملة غير منقوصة .

ولكن النظم القديمة التى تقضى باستعباد المرأة وسلبها حقوقها الطبيعية يحميها الرأى العام ويؤكدها التشريع الذى يمكّن لهذه الأوضاع ، وأساس هذه النظم هو قانون الغابة — قانون القوة ، كان هذا القانون هو القاعدة المعترف بها

أساساً للسلوك ، وبتطور الزمن نزع العالم إلى تنظيم شئون المجتمع طبقاً لقانون أخلاقى يحمى الضعيف من عدوان القوى ، ويكفل حقوق الأفراد ويمكن لمبدأ العدالة بينهم ، ولكن منطق القوة لا يزال قائماً بيننا ، يشهد به الاعتقاد السائد بمشروعية العلاقة الجائرة التى تقوم الآن بين الجنسين؛ إنها علاقة تكفل للرجل السيادة وتوجب على المرأة الطاعة ، ومرجع الأمر فى هذا التمايز إلى منطق القوة ، وليس إلى وجود فروق طبيعية جوهرية تميز بين المرأة والرجل ، وقد عاشت المرأة من قديم الزمان مسلوبة الحقوق والامتيازات مثقلة بالالتزامات والتبعات ، راضية بنصيبها من دنياها ، قانعة بحظها من حياتها ، حتى أثر هذا الوضع المزمن فى عقليتها وترك آثاره فى جسمها ، وهيأ لها هذا الذى يسمونه « بطبيعة المرأة » ! ولا شك فى أنها ليست من وحى الفطرة ، وإنما نشأت عن نوع التربية التى أخذت المرأة بها منذ الماضى السحيق . وما يتوهمه الناس من فروق جوهرية بين الجنسين مرده إلى الظروف الاجتماعية التى اكتنفت حياة كل منهما ، ولو كان التمايز بين الرجل والمرأة مرده إلى اختلاف « طبيعة » كل منهما ، ما احتاج الأمر إلى قوانين تحمى سيادة الرجل وتكفل عبودية المرأة . إذا كانت طبيعة المرأة هى التى عاقتها عن أداء بعض الوظائف ، فلماذا لجأنا إلى القوانين لإقرار عجزها وإزالة أهليتها لمزاولة هذه الوظائف ؟ إن العدالة كانت تقضى أن تترك المرأة والرجل — منذ الماضى السحيق — فى ميدان المنافسة الحرة ، وكان المنتظر أن يمضى كل منهما إلى حيث تؤهله قدراته ، وعندئذ كانت تنكشف حقيقة كل منهما . وما من شك فى أن البشرية لو غيرت الأوضاع الاجتماعية الجائرة التى عاشت المرأة فى ظلها منذ الماضى السحيق لما وجدنا اليوم فروقاً جوهرية — من الناحية العقلية والجسمانية — تميز بين المرأة والرجل ، ولكن قانون القوة لا يزال قاعدة العلاقة التى تقوم بين الجنسين ، وهو قانون يحتفظ بكل آثار الهمجية ، ومع هذا يرتضيه عالم متمدين ينزع إلى الرقى وينشد التقدم .

بل يرى فيلسوفنا — فوق هذا — أن فى المرأة قدرات لا تتوافر فى الرجل بنفس الدرجة التى تتوافر بها للمرأة ، من ذلك قوة الملاحظة وسرعة البداهة والقدرة على توزيع القدرات على موضوعات شتى فى آن واحد . . . وغير هذا كثير ، ويصرح بأن الفروق التى تميز بين عقلية رجل وعقلية آخر ، أكبر من الفرق الذى يميز بين عقلية المرأة وعقلية الرجل .

ونسى فيلسوفنا وهو يقرر هذه القضايا أن المرأة قد أتيح لها منذ قرون طويلة أن تزاول الفنون فى حرية ، فتشتغل بالرسم والتصوير والنحت والموسيقى من غير عائق من عرف المجتمع أو مقتضيات الدين أو موانع من القانون ، ومع هذا لا يعرف تاريخ هذه الفنون اسم امرأة واحدة خلدت بفنها اسمها ، وتحدت بآثارها الزمن ! !

ويعرض فيلسوفنا لبيان المظالم التى لا تزال تلحق بالمرأة فى عصره ، منها حرمانها بعد الزواج من حق التملك ، لأن ما تملكه ولو كان قد آل إليها عن طريق الوراثة يؤول إلى زوجها ! ويرفض فيلسوفنا هذا الوضع الجائر ، ويطالب بكفالة ملكيتها بعد الزواج شأنها شأن زوجها الذى لا حق له فى غير ما يملك .

وحين اقترن « مل » بصديقته « مسز تايلور » أعلن بأن اقترانه بها لن يفقدها حقاً من حقوقها التى تمتعت بها قبل الزواج ، فما ينبغى أن يقضى زواج امرأة على حق لها ، ولا أن يكون مسوغاً للعدوان على فرديتها واستقلال شخصيتها .

على أن فيلسوفنا لا يعارض فى خضوع المرأة لزوجها فى الشئون الخاصة التى لا تمس استقلال شخصيتها من الناحية العامة ، ولا يرى أن تتولى المرأة حكم الشعوب ، ولكنه يؤثر قيام التعاون بين الجنسين فى حكم الأمم ، ويصرح بأن من التناقض أن تمنع المرأة من أن تزاول الجندية فى الجيش وتشارك فى عضوية البرلمان ، فى الوقت الذى تحكم فيه إنجلترا ملكة — هى الملكة ڤكتوريا .

والغريب أن يقبل هذا الوضع أكثر النساء دون أن يجأرن بشكوى ، أو يرين فيه ما يثير ضيقهن ، وإن كان أسلوب الحياة التى عشنها منذ الماضى السحيق

قد أعدهن لقبول هذا الوضع الجائر ،وأفقدهن الشعور بما ينطوى عليه من آثار الظلم والهمجية .

على هذا النحو كان نضال فيلسوفنا فى سبيل تحرير المرأة ورفع المظالم التى تحيق بها ، وقد لا يجد قارئنا المصرى فى اتجاه فيلسوفنا جدة ولا طرافة ، لأن الأدلة التى أسلفناها عنه كثيراً ما ترددت على أقلام الكتاب وألسنة الناس ، وتبدو اليوم من فرط تكرارها حديثاً معاداً ، من أجل هذا لم نطل فى بيان هذا الاتجاه وتفصيل الأدلة التى عبأها فيلسوفنا لتوكيده ، ولكن الإنصاف يقتضينا أن ننظر إلى الاتجاه من خلال العصر الذى ظهر فيه ، عندئذ نرى كيف سبق فيلسوفنا عصره ، وبشر بتحرير الجنس الضعيف قبل أن يفطن لمعنى التحرير قومه ، من أجل هذا لقيت آراؤه حملات من النقد شنها الرجعيون فى عصره ، وحاولوا بها أن يعصفوا بتأثيره فى عقول معاصريه ، وأن يرتدوا بعقولهم إلى الأوضاع القديمة التى كانت تحوطها هالة من التوقير والتقديس . ولم نحرص نحن على أن نسجل ما قيل فى نقد آرائه ، لأنه لا يكاد يخرج عما يسمعه قارئنا المصرى من خصوم المرأة كلما عرض ذكر تحريرها ، ورفع الغبن الذى يحيق بها .

ومن دلالات سبقه فى مجال الدعوة لتحرير المرأة أن نذكر أن القانون الإنجليزى قد اعترف فى عام ١٨٨٢ – متأثراً بنضال فيلسوفنا فيما نعتقد – بحق المرأة المتزوجة فى الامتلاك أسوة بزوجها ، وفى عام ١٨٨٦ خول الأم حق الإشراف على أبنائها أسوة بالأب ، وتوالت القوانين التى قضت بنصرة المرأة فى الميدان السياسى والاجتماعى حتى خولت عام ١٩١٨ حق الاشتراك فى الانتخابات النيابية ، متى بلغت الثلاثين من عمرها . وبعد عشر سنين عدل السن إلى الواحدة والعشرين ،وأتيحت لها عضوية مجلس العموم . . . واستقبلت معاهد العلم العالية وكليات الجامعة الفتيات أسوة بزملائهن من طلاب العلم .

كان فيلسوفنا من أعظم الرواد الذين مهدوا الطريق إلى هذا التحرر ، وإن كانت المرأة بدورها قد شاركت فى تهيئة الرأى العام لقبوله والترحيب به ، بفضل الجهود التى ساهمت بها فى الحياة العامة ، والخدمات التى قدمتها لأمتها إبان الحرب الكبرى الأولى ، وأثبتت بهذا أنها خليقة بأن تتحرر من أعباء الاستعباد الذى يثقل كاهلها ، وآثار الهمجية التى تعيش فى جوها .

وبعد ، فقد قيل إن انتصار « مل » للمرأة ونضاله فى سبيل تحريرها ، كان من وحى الحب الذى أثارته فى قلبه صديقته « هاريت » وربما كان فى هذا القول نصيب من الحق ، ولكن الأدنى إلى الصواب — فيما يبدو لنا — أن يقال إن فيلسوفنا قد عشق الحرية منذ حداثته ، وناضل فى جميع جبهاتها طوال حياته ، بوحى منطقه وهَدْى فلسفته ، وكان شأنه فى هذا شأنه فى سائر مجالات فلسفته ، عرفها وارتاد آفاقها منذ حداثته ، ولم تزده السنون إلا سعة فى خبرته بها ، وعمقاً فى معرفته بحقيقتها .

* * *

هذه لمحة إلى بعض اتجاهات فكره فى مجال السياسة والاجتماع ، نريد بها أن تصور مذهبه فى النزعة الفردية ، لنعرف رأيه فى حدود الحرية الاجتماعية ، ومدى سلطة المجتمع المشروعة على تفكير الفرد وتصرفاته .

من فلسفته السياسية

علاقة الفرد بمجتمعه

وحدود حريته الاجتماعية

- تمهيد فى الحرية وحماية الذات .
- حرية الفكر والمناقشة وحدودها .
- حرية التصرف .
- سلطة المجتمع على الفرد .

من فلسفته السياسية

علاقة الفرد بمجتمعه
وحدود حريته الاجتماعية

تمهيد فى الحرية وحماية الذات :

فى القرن الثامن عشر أثار الفيلسوف الإنجليزى « دافيد هيوم » إشكالا حين قال : كيف يمكن أن تتعادل مصالح المحكومين مع مصالح الحاكمين ؟ واعتقد بنتام وجيمس مل فى القرن التالى أنهما قد وفقا إلى حل هذا الإشكال. والحل عندهما — وعند أتباعهما من دعاة المذهب النفعى — هو الديمقراطية. إنها كفيلة بالقضاء على شرور السياسة وتقويض نقائصها ، وهى أقدر أساليب الحكم على التوفيق بين مصالح الحاكم ومصالح المحكوم... ولم يعش بنتام وصاحبه حتى تتكشف لهما سوءات الديمقراطية وعيوبها ، إذ مات بنتام عام ١٨٣٢ وقضى جيمس بعده بأربع سنوات ، ولم يكن للديمقراطية وجود فى هذه الأيام إلا فى أمريكا ، ولم تكن دراستها دراسة جديةعلمية قد تيسرت لمفكرى الإنجليز ، ولكن فيلسوفنا حين وضع كتابه عن الحرية كانت الديمقراطية قد عرفت طريقها إلى بعض دول أوربا ، وتكشف الكثير من عيوبها ، وظهرت دراسات تناولت الديمقراطية وأبانت عن محاسنها ومساوئها ، وكان أول بحث جدى عالج هذا الموضوع كتاب « توكيفيل » عن الديمقراطيـــة فى أمريكا نشره عام ١٨٣٥ (أى بعد ممات جيمس بعام واحد) ولكنه لم ينتشر بين الإنجليز إلا بعد بضع سنين.

واطلع على هذا الكتاب فيلسوفنا جون ستورت مل ، وسرعان ما اقتنع بأن بعض ما ورد فى الكتاب عن سوءات الديمقراطية وعيوبها موجود بالفعل بين

مواطنيه ، ولكنه كان يعتقد أن الديمقراطية آتية لا ريب فيها ، وألا سبيل إلى تجنبها أو الحيلولة دون قدومها ، ومن أجل هذا جعل موضوع كتابه « عن الحرية » تحذير الناس من سوءات الديمقراطية وشرورها وإرشادهم إلى سبل تفاديها ، بالبحث فى الحرية الاجتماعية ، وتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع للكشف عن حقوق كل منهما وواجباته ، ومعرفة مدى سلطة المجتمع على الفرد ، ومبلغ حرية الفرد فى تفكيره وتصرفه . . . ونحو هذا مما اقتضته طبيعة الموضوع الذى يعالجه .

وتقديراً لخطر الحرية فى حياة الإنسان ، وصعوبة إقامة حد فاصل بين جانبها المشروع المباح ، وجانبها الممنوع الضار ، رأينا أن نقف عند هذا الموضوع كما تصوره فيلسوفنا ، لنجلو ما غمض منه ونكشف عن المجهول من آفاقه : يتحدث « مل » عن سلطة المجتمع على الفرد ، وبيان حدودها التى يجب أن تقف عندها ،ويعرض فيه للحديث عن الاستبداد السياسى الذى يصدر عن الحاكم ومعاونيه ، والاستبداد الاجتماعى الذى يصدر عن عرف الجماعة ومقتضيات تقاليدها الاجتماعية وأوضاعها الدينية، ويبين عن خطر النتائج التى تنتهى إليها هاتان الصورتان من صور الاستبداد ، وهى الحد من حرية الإنسان والجور على نمو فرديته واستقلال شخصيته . فيقول إن الحرية قد تمثلت فى الماضى السحيق فى منع الحاكم من إيقاع الظلم بمحكوميه ، من هنا كانت الشعوب تتطلع قديماً إلى إكراه حكامها على منحها حقوقاً سياسية ، على الحكام احترامها ،وإلا استهدف حكمهم لثورة شعوبهم ، وسرعان ما تمثلت هذه الحقوق فى صورة أوضاع دستورية توجب موافقة الأمة أو نوابها شرطاً لمشروعية الأعمال التى يقوم بها الحاكم . ثم تطلع الناس بعد هذا إلى جعل الحكام نواباً عن شعوبهم يقومون بالحكم بإذن الشعب ويعزلون بمشيئته . وتفادياً للنزاع الذى يحتمل قيامه بين الحاكم وشعبه نزعوا إلى توحيد مصلحة الحاكم ومصالح شعبه وجعل الحكام مسئولين أمام شعوبهم أو نوابها ، وشاع هذا النظام

فى أوربا إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن النظام الجمهورى حين تحقق بالفعل تكشفت -فيما يقول- مساوئه حتى ضاق به الكثيرون من طلابه .

والفرد يتعرض لاستبداد الحاكم السياسى ، وتعصب المجتمع لمقتضيات عرفه ، وإكراه معارضيه على الإذعان لآرائه ومعتقداته ، وفى هذا الاستبداد - بصورتيه السياسية والاجتماعية - جور على حرية الفرد ، وعدوان على استقلال شخصيته ، وما من شك فى أن الضعف الذى يعترى شخصية الأفراد ، يلحق بشخصية الأمة التى ينتمون إليها ويعيشون فى ظلها ، من هنا مست الحاجة إلى حماية الفرد من كل استبداد كفالةً لحريته ، وضماناً لنمو شخصيته .

ولكن الحرية لا تكون بغير قيود ، وإلا كانت فوضى تعوزها الضوابط وتنقصها الحدود ، والمفروض أن الرأى العام يتضامن مع القوانين الوضعية فى وضع الزواجر وإقامة الحدود الفاصلة بين الحرية والفوضى ، ولكنهما كثيراً ما ينزعان إلى الجور على حرية الفرد والعدوان على شخصيته . من أجل هذا نهض الفلاسفة والمفكرون بمقاومة الضغط على حرية الفكر ومناهضة استبداد المجتمع بأفراده ، وكثيراً ما يتطرف هؤلاء حتى تصبح حملتهم عدواناً على حق المجتمع المشروع فى ضبط تصرفات أفراده . من أجل هذا نزع « مل » إلى وضع مبدأ يميز سلطة المجتمع المشروعة على أفراده ، ويبين عن حدودها التى ينبغى أن تقف عندها حتى لا تجور على حقوق الفرد وتسلم إلى أوخم العواقب . ويتلخص هذا المبدأ فى أن الشىء الوحيد الذى يبيح للناس أن يتدخلوا فى حرية الفرد هو حماية أنفسهم من أذاه ، أما احتجاج الناس بأنهم يحدون من حرية الفرد تحقيقاً لمصلحته الشخصية - أدبية كانت أو مادية - فهو احتجاج باطل، لأن حرص الناس على مصلحة الفرد قد يعطيهم الحق فى مناقشته والتباحث معه، ولكنه لا يبرر إكراهه أو سلب حريته أو إيذاءه ، لأنه هو وحده الوصى على نفسه والمسيطر على تصرفاته .[١]

(١) انظر فى باب المختارات ترجمة نصه فى بيان هذا المبدأ ص ١٧٦ .

ومبدأ المنفعة الذى تستند إليه فلسفة مل — كما سنعرف بعد — لا يسيغ التحكم والقهر إلا فيما يمس الغير من تصرفات الإنسان ، ويدخل فى إيذاء الغير الكف عن تصرف من شأنه أن يلحق بالآخرين ضرراً ، كالامتناع عن المشاركة فى الدفاع القومى أو الإمساك عن إنقاذ المشرفين على الهلاك أو نحو ذلك .[١]

ويرى « مل » أن فى حياة الفرد منطقة حرام لا يجوز للمجتمع أن يطأ ساحتها ، هى موطن الحرية الصحيحة ، وتتمثل فى تصرفات الفرد التى لا تمس الآخرين ، فإن مسّهم جاء هذا بمحض اختيارهم ، ونعبر عنها حرية الضمير والفكر والوجدان ، وهى تتضمن حرية التعبير والنشر ثم حريتنا فى تشكيل حياتنا على الوجه الذى يلائمنا ، وحرية الراشدين فى اجتماع بعضهم ببعض للتعاون على أمر لا يضر أحداً [٢].

ولكن فيلسوفنا يقنع بتطبيق المبدأ السالف الذكر على الراشدين العقلاء ، ويستبعد الأطفال والأحداث من الأفراد ، والشعوب المتأخرة التى لا تزال فى بدء نموها الحضارى ، مثل هؤلاء — أفراداً كانوا أو أمما — يفتقرون إلى من يحميهم من أنفسهم ، ويرد عنهم عواقب تصرفاتهم ! ومن هنا اعتبر الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الهمج ، طالما كان هدفه إصلاح شئونهم وتحقيق مصالحهم[٣] . . . !

هكذا أوجب « مل » على الشعوب التى لم تنل من الحضارة حظاً وافراً أن تقبل حكم الطغاة وأن تستجيب لاستبدادهم راضية مختارة ، بحجة أن مصلحتها فى التقدم الحضارى توجب عليها أن تعيش تحت وصاية وصى يرعاها ! وهذه الحجة تذكرنا بالاستعمار الأوربى الذى كان يفرض نفسه على الشعوب التى

---

(١) انظر فى باب المختارات ترجمة نصه فى هذا الصدد ص. ١٧٨–١٧٩

(٢) انظر فى باب المختارات ص ١٨١

(٣) انظر فى باب المختارات ترجمة نصه فى هذا الصدد ص. ١٧٧–١٧٨

يصمها بالتأخر ، ليمتص رحيقها ويغتصب خيراتها . كانت فكرة الوصاية على القاصر قوام الاستعمار ، وإن أبى جمهرة المستعمرين أن يعترفوا بذلك ! !

وهكذا تبدو الحرية فى نظر « مل » فى ترك الإنسان حراً فى أن ينشد مصلحته على النحو الذى يرتئيه ، طالما كانت حريته لا تهدد مصالح الآخرين ولا تلحق بهم أذى ، فهو وحده المسئول عن سلامة جسمه وعقله وروحه ، والناس يفيدون من مثل هذه الحرية أضعاف ما يفيدون من معاناتهم القهر والإكراه والنزول على مشيئة الآخرين .

حرية الفكر والمناقشة وحدودها :

أما عن حرية الفكر والمناقشة ، فيصرح فيلسوفنا بأنه يأمل أن يرى الناس فى عصره يسلمون بحرية الصحافة ضماناً ضرورياً ، لحماية الشعب من ظلم الحكومات وفسادها ، حتى لا يجد ضرورة لتأييدها وتوكيد قيمتها ، إذ ليس من حق هيئة تشريعية أو تنفيذية أن تفرض على الناس اعتناق رأى لا يرتضونه ، أو توجب عليهم الإيمان بمعتقد لا يريدونه ، والحكومات الدستورية تنفذ إرادة الشعب ولا تقاوم رغباته ، بل ليس من حق الشعب نفسه أن يخرس الألسنة التى تنطق بغير ما يرتضيه ، أو يقصف الأقلام التى تجرى بغير ما يساير أهواءه ، ولا يجوز له أن يدفع حكومته إلى ارتكاب هذا الإثم ، إذ لا يجوز فى منطق الحرية إسكات معارض حتى ولو انتهى إلى إبطال رأى أجمع الناس على صوابه ، لأن فى إسكاته مضرة تلحق بمعاصريه وخلفائه على السواء ، بالإضافة إلى أن العدالة تقتضى أن يعطى المعارض المتحرر الحق فى إسكات الجماهير ، متى كان من حق الجماهير إسكاته ، ولا يشين الرأى قلة معتنقيه والداعين إليه ، ولا يسمو الرأى بكثرة المعتقدين فى صوابه . وخصوم الفكر الحر — بالغاً ما بلغ اطمئنانهم إلى صواب موقفهم — قد يكونون على باطل ، فإن ادعوا أنهم على يقين من خطأ الرأى الذى يقاومونه كانوا كمن يدعى العصمة ويزعم أنه منزه

عن الوقوع فى الزلل. قاتل الله التعصب ، إنه يصور الحق باطلا، ويزركش للباطل ثوباً من الحق[١]

ورب معترض يقول إن الحكومة حين تقدم على قمع الرأى الحر ، تفعل هذا اتقاء شر تتوقعه ، فهى تؤدى وظيفتها التى وجدت من أجلها ، ولا تدعى العصمة فيما ترى ، وليس فى وسع حكومة صالحة أن تترك ما تراه فساداً أو ما تتوقع من ورائه شراً ، بحجة أنه يحتمل أن يكون حقاً وأنها غير معصومة من الخطأ ، ولكن هذا الاعتراض عند « مل » مردود ، لأن هناك فرقاً كبيراً بين أن نفترض صواب رأى لأننا لا نجد دليلا على خطئه ، ومن ثم نخضعه للبحث والمناقشة حتى نتبين وجه الحق فى أمره ، فرق بين هذا وبين أن نفترض صوابه مجرد افتراض لنحميه من النقد الذى يهدمه وينتهى إلى دحضه ، إن إخضاع آرائنا لمناقشة خصومنا وتفنيدهم لها ، هو الشىء الوحيد الذى يبرر اعتقادنا فى صوابها — إن ثبتت للنقد — ويسوغ لنا أن نعمل بهديها ونسير بمقتضاها .

بل إن عقيدتنا التى ندين بها يجب إخضاعها للمناقشة والجدل ، فإنها بهذا تصبح أجدر بثقتنا وأدعى إلى اطمئناننا ، ومتى كانت العقيدة مكينة صادقة تحدّتْ الناس أن يأتوا بما ينقضها ويهدم تعاليمها — إن استطاعوا لذلك سبيلا . والمتدين الذى يخاف على عقيدته من غائلة النقد ، يقدم لخصومه الدليل على ضعف ثقته بصدقها ، وقلة اطمئنانه إلى صواب تعاليمها ؛ إن إثبات الحق الذى تنطوى عليه عقيدة دينية أو نظرية علمية ، إنما يكون عن طريق الجدل العقلى ، والمناقشة النزيهة التى تهدف إلى كشف الحقيقة .

هكذا أراد « مل » أن تمتد حرية الجدل العقلى حتى تقتحم حرم العقيدة الدينية وتستبيح نقدها ، وهو موقف يلائم روح العصر الذى عاش فيه هذا الفيلسوف . انقضى الزمن الذى كان فيه ديكارت ١٧٥٠ — وهو صاحب

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٨٣ .

المذهب العقلى فى الفلسفة الحديثة ــ يشفق على حقائق الوحى أن يتناولها نقد ، بحجة أنها جاءت بمدد من السماء خارق للعادة ، وأنكر العقليون فى القرن التالى ــ ــ الثامن عشر ــ موقفه الذى يرده إلى اللاعقليين فى العصور الوسطى ، وطالبوا بأن يقتحم النقد العقلى منقطة الحرام ، فلم يكن غريباً على « مل » فى القرن التاسع عشر أن يجرى فى هذا التيار .

ويمضى فيلسوفنا فى طريقه لا يلوى قدماً ، فينكر موقف الذين ينحون العقيدة عن مجال النقد بحجة أنها نافعة لمعتنقيها ، وسيان بعد هذا أن تكون حقاً أو باطلا !

وهو موقف يمثله فى أيامنا الحاضرة أتباع المذهب العملى (البرجماتزم) فى أمريكا[١] . ويصرح مل بأن الحكم بمنفعة رأى أو ضرره مثار جدل ، والتدليل على منفعة فكرة لا ينفى ضرورة البحث فى صوابها ، ولا يغنى عن التثبت من صدقها ، ومن الحق ما يقال من أن العقيدة الباطلة لا تكون قط مجلبة نفع حقيقى لأصحابها ، فالكذب والمنفعة لا يجتمعان ، ومن شك فى صدق فكرة ، ساوره الشك لا محالة فى نفعها .

والعدالة تقتضى أن ننصت إلى دفاع كل مخالف ، بالغة ما بلغت مخالفته للآداب المرعية ، ولا يبرر إسكات المعارض إجماع الناس على مهاجمته . واستقراء التاريخ يشهد بأن الناس كثيراً ما استغلوا القانون وسخروا الحكومات لقمع أنبل الأفكار وأصدقها ، فاتهمت محكمة أثينا « سقراط » بالإلحاد وإفساد عقائد الشبان ، وحكمت عليه بالإعدام وهو أجدر معاصريه بالتقدير والتكريم[٢] . واضطهد شهداء المسيحية وذاقوا العذاب صنوفاً وألواناً . ولا يحسبن أحد أن الذين قاموا باضطهادهم الدامى كانوا أسوأ منهم خلقاً حتى انزلقوا إلى هذه الزلة ، فقد كان بين الذين رجموهم بالحجارة من أصبح بعد « القديس بولس » !

---

(١) انظر توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة (١٩٥٣) و « أسس الفلسفة » (طبعة ثانية ١٩٥٥) .

(٢) انظر فى باب المختارات ص ١٨٥ .

وكانت محنة المسيحية على يد الحكيم الحليم «ماركوس أوريليوس» عبرة لمن يظن نفسه رفيقاً بخصومه متسامحاً مع مخالفيه .

ومن الضلال أن يقال إن الاضطهاد محنة يتعين على الحق أن يجتازها ، لأن الحق يدل على نفسه حين يثبت للاضطهاد ويصمد أمام الظلم الذى يوقعه به خصومه . فالتاريخ يشهد بأن الباطل كثيراً ما قهر الحق وطمس آيته : هبّ دعاة الإصلاح الدينى بثورتهم قبل ظهور مارتن لوثر عشرين مرة على أقل تقدير ، وكان مصير كل ثورة منها أن تخمد وتتلاشى أمام صولة الاضطهاد وأهله . ولقيت البروتستانتية فى بعض البلاد عنتاً شديداً أدى إلى تقهقرها واختفائها ، ولا يفشل الاضطهاد فى مقاومة الحق إلا متى وهنت عزائم دعاة الحق وخارت قواهم ، ولو اتصلت حملات الاضطهاد على المسيحية فى الدولة الرومانية لكان مآل المسيحية إلى الزوال ، فإن مقاومة فكرة كفيلة بالقضاء عليها متى كانت المقاومة عنيفة متصلة غير متقطعة ، وإن كان من المسلم به بعد هذا أن يبعث الحق بعد اختفائه على يد دعاة جدد، ويتكرر ظهوره بعد اختفائه ،حتى إذا أفلت مرة من اضطهاد خصومه انبثق نوره وتمكن نفوذه وعاش فى قلوب الناس .

ومن الضلال أن يقال إن حدة التعصب قد زالت ، وأن الاضطهاد فى أيامنا ليس من الوحشية والفظاظة التى كان عليها أيام أجدادنا الأولين ، فالاضطهاد اليوم لا يهلك معتنقيه حرقاً وتعذيباً وقتلا ، لأن الدساتير تحمى حرية الفكر فلا يأتى التعصب على الرأى الذى يخالفه ، ولكننا خليقون أن نذكر أن الاضطهاد اليوم إذا لم يفلح فى نبذ أصحاب الرأى المخالف وتجريدهم من كل سلطة ، فإنه على الأقل يقضى على الشجاعة الأدبية ، وعلى هذا تترتب أوخم العواقب . فقديماً استشهد سقراط فى سبيل رأيه ، ووجد رأيه بعد استشهاده من يعتنقه ويدعو إليه ، وقُدم شهداء المسيحية طعاماً للأسود الجياع ، ولكن استشهادهم كان قرباناً لحياة المسيحية بعد . وحقيقة أن التعصب فى أيامنا

الحاضرة لا ينتهى بقتل مخالفيه فى الرأى ، والسير على جثثهم كما كان يفعل قديماً ، ولكنه يخيف أحرار الفكر ويقضى على شجاعتهم الأدبية ، فتختفى الأفكار الجديدة ويلوذ أصحابها بالصمت ، وتكون خسارة البشرية من وراء هذا فادحة .

هذا بالإضافة إلى أن فقدان الشجاعة الأدبية وما يقترن به من خشية الظهور بمظهر المخالف لعرف الجماعة وتقاليدها ، المتمرد على المألوف من آرائها ومعتقداتها ، كثيراً ما يعوق نمو القوى والملكات النفسية ، ويساعد على إضعاف الشخصية ، بالإضافة إلى حرمان الإنسانية من تراث عقلى كان خليقاً أن يرقى بها لو اتصلت به وأفادت من كنوزه . وما من مفكر عظيم إلا استوحى نداء عقله ، واستجاب لمنطق فكره ، ووجد من شجاعته الأدبية ما يمكنه من الجهر برأيه والدعوة له ، ولو أجمع الناس على استنكاره ، وعقدوا العزم على مقاومته .

وإذا قيل إن العقل كثيرا ما يخطىء ، وجب أن نعرف أن الحق يفيد من خطأ المعتصم بعقله ، أكثر مما يفيد من صواب الذين يعتنقون الصواب محاكاة وتقليداً . فالحرية الفكرية — بالإضافة إلى أنها تساعد على تكوين أعلام المفكرين ، تهىء لأهل الطبقة الوسطى أن يعملوا على تنمية قواهم العقلية ما أمكنهم ذلك ، وهذه ثروة خليق بكل مجتمع أن يحرص عليها . وكم من مفكر نابه شق طريقه إلى النبوغ والجو من حوله ينذر كله بالجمود والركود ، وما كان يتسنى له ذلك ، لو جثم الاضطهاد على صدره ، وكتم أنفاسه وخنق الروح السارى فى جسمه . والفكر لا يستيقظ فى بيئة بسط فيها التعصب نفوذه ، واستوفى فيها سلطانه على خصومه ؛ والثورة على الجمود ضرورة يقتضيها النزوع إلى التقدم ، ويستوجبها التطلع إلى الرقى . وقد مرت أوربا فى عصورها الحديثة بالثورة الفكرية ثلاث مرات ، أولاها فى العصر الذى أعقب الإصلاح الدينى ، وثانيتها فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر — وإن اقتصرت هذه الثورة على الطبقة المستنيرة — وثالثتها فى ألمانيا أيام « جيتى » و « فشته » وإن لم تدم

هذه الثورة طويلا . وتميزت هذه الثورات كلها بالثورة على الجمود ، والتمرد على السلطة ، والتطلع إلى الحرية ، فقوضت أوضاعاً قديمة ، ومهدت الطريق إلى حياة حرة جديدة . وما من إصلاح فى أيامنا الحاضرة (أيام المؤلف) تناول أوربا فى مجال النظم الاجتماعية والحياة العقلية إلا ومرجعه إلى هذه الثورات ، وإن كانت أوربا توشك أن تعود إلى ركودها وجمودها ، ولا أمل فى أن تستأنف أوربا نشاطها وتمضى فى طريق تقدمها إلا متى مكنت للحرية الفكرية بين أهلها .

من هنا وجب صيانة الحرية الفكرية من كل عبث ، وكفالة المناقشة النزيهة فى كل رأى نعتنقه أو معتقد ندين به . وحرية البحث تبعث فى العقيدة الجامدة أو الفكرة الميتة روحاً تؤثر فى حياة أصحابها ، بالإضافة إلى أن المناقشة كثيراً ما تقوض أفكاراً اعتقد الناس فى صوابها حتى رفعوها فوق كل جدل . وما ينبغى لعاقل أن يعتنق رأياً أو يؤمن بمعتقد محاكاة وتقليداً ، إنما يتميز المستنير المثقف من الأمى الجاهل باستخدام العقل فى تفسير الظواهر التى تصادفه فى حياته لمعرفة أسبابها ونتائجها . ومتى أدرك هذا اقتنع بصوابها وساغ له الذود عنها ، وكثيراً ما يحدث أن يختلط الحق بالباطل فى مجاهل حياتنا الاجتماعية والدينية ، ولا نجد سبيلا للتمييز بينهما غير البحث الحر والمناقشة النزيهة .

ومن الحكمة أن يدرس الإنسان الأدلة التى تعارض رأيه بعناية تفوق دراسته للأدلة المؤيدة له . وعليه أن يتلقى أقوال خصومه وحججهم صادرة عنهم أو عمن يؤمن بصوابها ، لا عن رواة يشكون فى صدقها ، كفالةً لصدق البحث وضماناً للأمانة فى التماس الحقيقة . وإذا جاز لدارس الرياضة أن يقنع فى دراسته لها بمعرفة مقدماتها والنظريات الناشئة عنها ، من غير أن يهتم بدراسة ما ينقضها من آراء ، فإنه لا يجوز للباحث فى غير الرياضة من أمور ، أن يعرض عن أقوال خصومه ومخالفيه ، لأن حقائق الرياضة لا تفسر إلا على وجه واحد ، بينما يختلف الناس فى فهم المعتقدات ووجهات النظر وتتسع بينهم فرجة الخلاف ،

ويتعذر الفصل فى وجوه الخلاف بينهم بغير المناقشة النزيهة .

ولا مجال بعد هذا للقول بأن حرية المناقشة ينبغى أن يوصد بابها فى وجه العامة ولا يفتح لغير الخاصة ، بحجة أن الدهماء لا يقوون على الغوص على طبائع الأشياء والكشف عن حقائقها ، وأن الحق لا يفيد من مناقشاتهم كثيراً ولا قليلا ، حتى لقد رأت الكنيسة الكاثوليكية أن تميز فى وضوح بين من يباح له اعتناق دينه عن تعقل واقتناع ، ومن يتعين عليه أن يذعن لتعاليم دينه محاكاة وتقليداً ، فأباحت للقسوس ومن تطمئن إلى تدينهم أن يطلعوا على أدلة مخالفيهم ، وأن يعملوا على دحضها ، وحرمت على غير هؤلاء قراءة كتاب يجرى على غير ما ترضى ، إلا بإذن منها يقتضى الظفر به خرط القتاد ، وكلتا الطائفتين ممنوعة من مزاولة التفكير فى العقيدة والتأمل فى تعاليمها ، والتطلع إلى معرفة وجه الحق فى أمرها . وأحسنت البروتستانتية صنعاً حين أنكرت هذا الوضع ، واعتبرت كل فرد مسئولا عن اعتناق دينه .

هذا إلى أن إيصاد باب المناقشة لا يسيىء إلى التفكير وحده ، ولكنه يعرقل نمو القوى والمواهب النفسية ، ويفسد الأخلاق ويشين الضمائر ، ويحول تعاليم الدين فى أذهان معتنقيه إلى ألفاظ جوفاء جامدة ، ويخنق روحه ويقضى على معانيه ، فيجمد ويتحجر ويفقد تأثيره فى نفوس أهله ، ويتلاشى تألق العقل وينطفىء نور القلب ، ومن ثم يعوق التقدم ويوقف التطور ؛ وما يقال عن العقائد الدينية ينسحب على غيرها من أفكار وآراء يتوارثها الناس خلفاً عن سلف ، فهى كثيراً ما تبدأ حافلة بالمعانى زاخرة بالعبرة ، ولكنها تفقد مع تقدم الزمن روحها ، وتصبح عائقاً يمنع التقدم ويعوق الرقى .

ولا يتبادرن إلى الذهن أننا نقصد بما أسلفنا أن نقول إن الحق لا يكون مع قيام إجماع ، فإنه كثيراً ما يكون ملتقى وجهات النظر ؛ ولا نريد بالمناقشة هذا الجدل اللفظى الفارغ الذى زاوله جمهرة مفكرى العصور الوسطى ، وأنفقوا فيه وقتهم سدى ، وسدوا بالانصراف إليه منافذ التطور ، وجمدوا عنده حتى قدر

لرواد الفكر الحديث أن يتمردوا عليه وأن يوجهوا المناقشة إلى حقائق الأمور ويكشفوا بهذا عن وجه الحق فى أمرها ، إننا نريد بالمناقشة ما يشبه الجدل السقراطى الحر النزيه الذى يثير الشك فى المألوف من المعتقدات ، ابتغاء الكشف عن حقيقتها . وما من شك فى أن اتفاق الناس على الحقائق يكون بمقدار حظهم من الرقى ، كما يكون اختلافهم على قدر حاجتهم إلى النضج العقلى . ومضرة الإجماع على رأى ، أنه يخدر عقول أهله ويشل تفكيرهم حتى ينسيهم البحث فى مدى صحة ما أجمعوا على صوابه ، بينما يثير الحوار والجدل كوامن الفكر ، ويهدى إلى كشف الجوانب الخفية من الحق . وليست المحاورات السقراطية إلا أسلوباً من هذه الأساليب التى تثير المسائل الفلسفية وتدفع إلى معرفة حقائقها ، وعلى نمط يشبهها جرى الجدل بين مفكرى العصور الوسطى ، ولكن هذا الجدل كان يستند إلى مقومات مستقاة من الكتاب المقدس ، وكانت ترتفع عن كل شك . ومن هنا بدا هذا الجدل عقيماً مجدباً لا يكشف عن جديد ، وإن كان فيلسوفنا ينكر على نقاد المنطق الصورى إسرافهم فى تجريده من كل قيمة ، استناداً إلى أنه يبدأ بمقدمات تفترض صحتها ومن ثم لا ينتهى إلى إثبات حقيقة جديدة ، اكتفاءً بأن نتائجه تعتبر صادقة طالما كانت متسقة غير متناقضة مع مقدماتها ، ويقول إن ميزة هذا المنطق السلبى أنه يعين على الإقناع ويسلم إلى كشف كثير من الحقائق . وسنعود إلى بيان موقفه فى الفصل الذى نعقده على المنطق ومناهج البحث العلمى .

هكذا نرى أن الرأى الشائع المسلم به إما أن يكون خطأ ويقتضى هذا وجود رأى آخر يصححه ، أو يكون صواباً وتستلزم الإحاطة به قيام رأى خاطىء مضاد له ؛ وقد يحدث فى كثير من الحالات أن يكون لكل من الرأيين المتعارضين نصيب من الحق . وتصوُّر الحق على وجهه الكامل يتطلب وجود هذا التعارض. فى كل حالة من هذه الحالات الثلاث السالفة الذكر نرى أن معارضة الرأى برأى يضاده ، أو أن الجدل — بمعنى آخر — من مستلزمات إظهار الحق

والكشف عنه . ولا ينبغى أن يضيق الإنسان إذا نبه غيره إلى وجوه النقص فى تفكيره ، ذلك أدعى إلى كشف الحق من تغاضى الناس عن قصور التفكير عند غيرهم . من ذلك ما نلاحظه عند أهل القرن الثامن عشر من كلف بالعلم وتقدير لثمرات العقل ، ثم ظهور چان چاك روسو J. J.Rousseau الذى حقر من شأن هذه الثمار — فى مجال العلم والفن والفلسفة — كأداة موصلة إلى السعادة . ومع اعترافنا بأن اتجاه القرن الثامن عشر كان أسلم من اتجاه روسو ، لا نستطيع أن ننكر فضل روسو فى الكشف عن مميزات الحياة الفطرية البسيطة وبعدها عن الخداع والنفاق ونحوه مما يتلف جمال الأخلاق .

ولا قيام للحياة السياسية بغير تعارض الآراء والاتجاهات ، وتنازع المحافظين والتقدميين . وكشف الحقيقة — حتى فى غير المجال السياسى كما عرفنا — يقتضى قيام هذا النزاع العقلى الذى يكشف عما غمض منها ، ويؤكد ما وضح من جوانبها ، بشرط أن يكون الجدل نزيها غير مغرض ، فإن الأهواء تضلل أصحابها وتسلمهم إلى الباطل .

ورب معترض يقول إن المبادئ المسلم بها — ولا سيما ما اتصل منها بالموضوعات الخطيرة ، تعبر عن الحقيقة كلها ولا تفتقر إلى جدل أو نزاع يكشف عن وجه الحق فيها ، فالآداب المسيحية تعبر عن حق كامل ، فإذا بشر بغيرها امرؤ ضل وأخطأ . ولكن فيلسوفنا يصرح فى رده على هذا الاعتراض بأن أسلوب الإنجيل غامض يعوزه الوضوح ، وهو يعبر عن معانيه بأسلوب شعرى أو خطابى قد تضيع فى غمرته الحقيقة . والذين أرادوا اتخاذه أساساً لنظام كامل فى الآداب والأخلاق ، كانوا كثيراً ما يضطرون إلى تكملة نقصه بالتوراة ، ومنهم من أنكروا هذا ومالوا إلى تكملته بآداب اليونان والرومان .

هذا إلى أن الكمال الذى تصوره المسيحية كمال سلبى أكثر منه إيجابيا ، لأنه فى الواقع مجرد رجع لتعاليم الوثنية التى جاءت المسيحية لمحاربتها والقضاء عليها ، وليس أدل على هذا من أنها دعت معتنقيها إلى البعد عن الرذائل أكثر

مما دعتهم إلى التحلى بالفضائل ، وأثارت مخاوفهم من الشر أكثر مما حببت إليهم وجوه الخير . . . ، ومرجع الفضل فى الاهتمام بالواجبات الاجتماعية إلى تعاليم اليونان والرومان وليس إلى تعاليم المسيحية ... إلى آخر ما يقوله « مل » فى مناقشة هذا الاعتراض ، مع اعترافه بأن تعاليم المسيح تتضمن كل ما طمع فى إثباته ولا تتنافى مع المبادئ التى ينبغى أن تتوافر فى أى نظام خلقى ، إلا أنه يصرح بأنها لا تشمل كل الحق . ومن هنا كان من العبث أن نتوقع من نصوصها نظاماً خلقياً كاملا . وإذا كان من العدل أن يطلب المؤمنون من الملحدين أن ينظروا إلى دينهم بعين الإنصاف ، وجب على المؤمنين أن يكونوا عدولا عند النظر فى إلحاد الملحدين ، فالتاريخ يشهد بأن الكثير من المبادئ الخلقية السامية قد بشر بها رهط من المفكرين عرفوا المسيحية وأنكروها ورفضوا الإيمان بها !

ومع هذا يصرح مل أن كفالة حرية المناقشة والجدل لا يكفى فى القضاء على نقائص التعصب فى الرأى — فى مجال البحث الدينى أو الدنيوى . إنه يتكفل برد المناقشين لأصحابه خصوماً ألداء ، من غير أن يزلزل عقائدهم وآراءهم بالغاً ما بلغ وضوح بطلانها .

هكذا دلل « مل » على أن سلامة البشر من الناحية العقلية — وبالتالى من سائر الوجوه — تستلزم كفالة حرية التفكير والتعبير عنه لأسباب أربعة لخصها فيما يلى :

١ — أن قمع الرأى قد يقضى على حق ، وإنكار هذا يتضمن ادعاء العصمة .

٢ — إذا افترضنا أن الرأى الذى يراد قمعه يتنافى مع الصواب ، جاز القول بأنه يحتمل أن يتضمن بعض الحق ، وهذا يقتضى معارضته برأى آخر يخالفه حتى ينكشف الحق كله .(١)

---

(١) استشهد على صواب فكرته بأمثلة منها مصرع سقراط ، انظر باب المختارات ص ١٩٨ .

٣ – فإذا افترضنا أن الرأى الذى يراد قمعه صواب من ناحية، ومعبر عن الحقيقة كلها من ناحية أخرى، وجب كفالة الحرية فى مناقشته تدعيماً له فى أذهان معتنقيه .

٤ – حبس حرية المناقشة يجعل الآراء تضعف أو تتلاشى ، أو تصبح جامدة لا تؤثر فى أصحابها ولا توجه سلوكهم [١].

ولا يجوز الحجر على حرية المناقشة متى تجاوزت حد الأدب ، لأن تعيين هذا الحد متعذر ، فإن قيل إن دليله ضيق الخصم كان هذا التحديد مضللا وخداعاً ، فإن الإنسان يضيق بطبعه بكل جدل ينتهى بهدم رأيه ، أو بالكشف عن أخطائه ، وإن وجب أن يلتزم المجادل الإخلاص ويعتصم بالأمانة فى طلب الحق ؛ وأن يحذر أهل المناقشة استخدام أساليب التهكم والتعرض لشخصية الخصوم ، فإن هذا مستهجن فى كل حالاته، ولا سيما حين يصطنعها من يدافع عن رأى مسلم به مع خصم متمرد على هذا الرأى ، ومرجع الأمر فى هذا إلى الرأى العام . من هنا وجب أن نلتزم الإنصاف فى محاربة النفاق والتعصب أو التحامل ، والثناء على الأمانة فى معالجة رأى الخصم وتفنيده .

حرية التصرف وحدودها :

بقى على فيلسوفنا أن يصور نزعته الفردية من حيث هى مقوم من مقومات رفاهية الناس وخيرهم ، يريد – وقد أبان عن مبررات حرية الفكر – أن يكشف عن المسوغات التى تبيح حرية التصرف ، ويبادر فيوجب إطلاق حرية التصرف للإنسان بشرط ألا تسبب لغيره مضرة أو أذى ، فلا ضير على كاتب يصرح بأن تجار الغلال يقتلون الناس جوعاً ، أو يقول إن الملكية الخاصة نوع من السرقة . فإن تجاوز التصريح بهذا فى كتاباته إلى استغلاله فى إثارة الجماهير الثائرة ليزيد نارها اشتعالا ، سوغ بهذا للرأى العام بل للسلطة الحاكمة أن تتدخل للحجر على

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٩ .

تصرفه ، منعاً لأذى متوقع . وهكذا يجوز الحد من حرية التصرف متى خيف أن تجور على حقوق الغير وتسبب لهم مضرة ، فإن اقتصرت على التعبير عن رغبات صاحبها وأمانيه دون أن تتجاوز هذا إلى حقوق الغير ، وجب الحرص على أن تظل هذه الحرية مكفولة مصونة . وكل ما قيل فى دحض الأسباب التى يتعلل بها البعض للحجر على حرية الفكر ، ينسحب على تفنيد الأسباب التى يسوّغ بها البعض العمل على قمع حرية التصرف ، وبهذا نكفل للشخصية الفردية استقلالها الذى لا تستقيم المدنية الصحيحة بدونه . ومن الضلال الذى ينذر بإعاقة التقدم ووقف تيار المدنية أن نجور باسم المجتمع على شخصية الفرد بغير موجب يسوغ ذلك . ومن الحماقة أن تظن الكثرة أن أوضاع الحياة الاجتماعية — وهى من وضع هذه الكثرة — تصلح لكل فرد ، وبذلك يبيحون الحجر على حرية التصرف ، وإعاقة نمو الشخصية الفردية ، ويحاولون دون تربية القوى وتنمية الملكات ، ويقضون على قدرة الفرد على التجديد والإبداع ، ويحوّلون الأفراد قردة يقلد بعضها بعضاً . إن اهتداء الفرد بتجارب غيره وخبراتهم شىء مفيد لا شك فى ذلك ، ولكن من حقه أن يتخير من هذه الخبرات ما يراه ملائماً له متسقاً مع مشاربه ، مسايراً لخصاله وسجاياه . ومن الحماقة أن يُجرى الفرد حياته على غرار عادات وأوضاع بحجة أنها مقررة يسلم بها جمهرة الناس ، فإن هذا يحيله إلى حيوان أو ما يشبه الحيوان . إن التمايز بين الناس من شأن المدنية ، وانطباع الأفراد بطابع الجماعة آية الحياة البدائية . والسبيل إلى تنمية القوى العقلية والنفسية إنما هو أخذها بالمرانة والتدريب ، ولا يتيسر هذا فى حياة تقوم على التقليد والمحاكاة ، ولا تنزع إلى التجديد والابتكار . ومن ترك للناس تحديد طريقته فى الحياة ، احتاج إلى سجية واحدة تميز القردة هى سجية التقليد ، أما من تحرى أن يتخير أسلوب حياته ، استخدم من غير شك مواهبه فى تحقيق هذا الغرض ، فاستغل قدرته على التأمل والتفكير والملاحظة والتروى والأناة ، حتى يصدر حكماً يطمئن إليه ، ومن ثم يتمسك به ولا يسهل

عليه أن يتخلى عنه . ولا ينفى هذا أن تروقه بعض الخبرات التى مرت بغيره فيستعين بها ويهتدى بهديها ، ولكن الإنسان يتميز عن القردة بتصرفاته التى تصدر عن عقل دراك ووعى متفتح ، وليس بآلية حركاته وتصرفاته .

ورب قائل يقول إننا نسلم بحرية الفرد فيما يهديه إليه عقله ، ولكننا نرفض التسليم بحريته فيما تدفعه إليه شهواته وأهواؤه ، ولكن الواقع أن شهوات الإنسان وميوله جزء من كيان الإنسان الكامل ، شأنها شأن معتقداته وزواجره ، ولا ضرر من هذه النزعات والشهوات إلا حين يقوى بعضها على حساب بعضها الآخر ، فيختل بهذا توازنها ، ولكن الضمير متى كان حياً تكفل بإيجاد هذا التوازن . بل إن فى قوة الرغبات والمشاعر شاهداً على سلامة فطرته ، ودليلا على قدرته على إتيان الخير ، وإن كان بهذا يستطيع اقتراف الشر . ومن الضلال أن يعمل على قمع هذه الدوافع الطبيعية ووأد هذه الميول الفطرية ، إذ بغيرها لا يكون فى المجتمع أبطال ، وبدونها لا تعرف أمة طريقها إلى الرقى .

لا خوف من طغيان الدوافع السالفة الذكر بعد قيام القانون والنظام بما لهما من سلطة الهيمنة على تصرفات الإنسان ، بل إن الخطر قائم فى تجسم سلطة المجتمع حتى أصبحت تهدد الفردية وتطغى على استقلال الشخصية ، وتجور على نمو الدوافع الفطرية فى النفس البشرية ، وفى هذا بلاء أى بلاء .

كانت نظرية « كلفن » تقول إن توافر الإرادة أكبر خطايا الإنسان[1] ، وحسب الإنسان أن يطيع الله ويستجيب لأوامره من غير أدنى تردد . وكل ما ليس بواجب فإتيانه معصية ، والطبيعة البشرية عند أتباع هذا المذهب نزاعة بفطرتها إلى الشر ، من هنا تعين على الإنسان أن يعمل على كبحها وقمع ميولها ووأد دوافعها وتفويض الأمر إلى الله . وقد اعتنق هذا المذهب فى صورة معدلة مخففة بعض المفكرين الذين لا يعتبرون أنفسهم من أشياع كلفن .

هكذا تحول الإنسان فى نظر البعض خسيساً ذليلا ،وكان هذا باسم

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٥–١٩٨

الإرادة الإلهية ، ولكن الدين يهدينا إلى أن الله خيرٌ حكيم ، وما منحنا الله هذه القوى والمواهب لكى نُهمل تدريبها ونعوقها عن أداء وظيفتها ، بل يسره تعالى أن يجد منا اهتماماً بتحقيق وظائفها تقرباً إلى المثل الأعلى الذى تحن إليه طبيعتنا . من هنا نشأ مذهب يعارض المذهب الكلفنى السالف الذكر ، مفاده أن جلال الطبيعة البشرية وكمالها يشهد به « توكيد الذات » الذى دعت إليه الوثنية بمقدار ما يدل عليه « إنكار الذات » الذى بشرت به المسيحية؛ومن الممكن أن يجتمع المبدآن بغير تناقض ، ولعل هذا أدنى إلى الكمال من الإفراط فى الزهد والحرمان ، أو الإمعان فى التهتك والاستهتار .

وينبغى أن يلاحظ أن الحرية لا تكون فى العدوان على حقوق الضعفاء ، وأن تقييدها لصالح الغير — على النحو السالف الذكر — لا يعوق نمو الشخصية ولا يجور على استيفاء فرديتها . ولو أتيح للفرد أن يشبع شهواته ودوافعه على حساب غيره ، لعاق الغير عن تنمية شخصياتهم ، وعرقل نشاط فرديتهم ، وفى ذلك خسران للمجتمع الذى يعيش بأفراده . وهذا بالإضافة إلى أن من يعمل على قمع الجانب الأنانى فى طبيعته ، يتيح للجانب الاجتماعى فيها أن ينشط ويزاول وظائفه ، وفى هذا غنم للمجتمع لا ينكر ، بشرط ألا ينتهى هذا إلى الاستبداد بشخصيته ، وسيان بعد هذا أن يكون هذا الاستبداد المقيت باسم الإرادة الإلهية أو الإنسانية .

بمثل هذا يدنو الإنسان من الكمال المنشود . وكل ما يعوق السير فى هذه الطريق المؤدية إلى الكمال فهو شر وضلال ، لأنه يحول دون الكشف عن النبوغ والعبقرية ، وأى خسران يلحق المجتمع من جراء ذلك ؟ إن العبقرية كثيراً ما تضيق بالأوضاع المألوفة وتنزع بأصحابها إلى الخروج عليها ، فإذا لم تكفل الحرية لهم ذبلت عبقريتهم وذوت واختنقت أنفاسها . ومن المحزن أن تكون السيطرة فى أيامنا (أيام المؤلف) للرأى العام ، تعبر عنه سلطة الجمهور ، أو الحكومة التى تحمى هذه السلطة ، ويقود الرأى العام قادة يعبرون عن رغباته ودوافعه

وآماله ، ولا يقوم بتوجيهه المستنيرون من رجال الدين وأعلام السياسة وأئمة المفكرين . ولا سبيل إلى تفادى الشر الزاحف الذى يهددنا من جراء هذا الوضع إلا بأن نتيح الفرصة للنابهين من رجالنا حتى يزاولوا حياتهم الحرة التى يحطمون بها القيم البالية والأوضاع الهزيلة ، ويقيمون على أنقاضها قيما سليمة وأوضاعاً صحيحة جديدة ، ولست بهذا أؤيد نزعة « كارلايل » فى « عبادة الأبطال » الذين يغتصبون الحكم ويكرهون الشعوب على الانصياع لأوامرهم والاستجابة لمشورتهم راضين أو كارهين ، فإنى أرى أن ليس لنابه فى أى مجال أن يكره أحداً على الاعتقاد برأى أو سلوك سبيل ، وحسبه الإرشاد والتوجيه ، وإلا جار على حرية غيره وطغى على استقلال شخصياتهم ، وإن كنا نشجع التمرد على الوضع المألوف ما لم ينطو على عدوان بحقوق الآخرين ، إلا أن حرية التصرف حق لجميع الناس ، وليست وقفاً على النابهين من المفكرين . ومن حق كل إنسان أن يحاول التعرف إلى أرفع أساليب العيش وأصح الأوضاع الاجتماعية ، حتى لا تتحول حياة عامة الناس إلى قوالب جامدة ميتة تنقصها الحياة ويعوزها التجدد ، وهذا أخلق بالناس وأجدر بطباعهم ، طالما كانوا على خلاف ملحوظ فى ميولهم ونزعاتهم وسائر ما يكون طبائعهم . وهو خلاف يقتضى عدلا قيام خلاف بينهم فى أساليب الحياة وأسباب المعيشة ، ويستلزم هذا قيام الحرية مبدأ عاماً لجميع الأفراد، وليس حقاً مقصوراً على أهل النبوغ والعبقرية .

والرأى العام يقاوم كل حركة يبدو فيها استقلال الشخصية ، فيفضى هذا لا محالة إلى قمع العواطف الملتهبة ووأد الهمم الوثابة ، وإضعاف العزائم القوية ، ولا يعوق التقدم شىء كهذا التعصب المقيت ، والاستبداد المرذول ، فإن تنوع اتجاهات الفكر واختلاف وجهات النظر وتباين أساليب العيش هو الذى جعل مآل أوربا مخالفاً لمآل الصين وغيرها من الشعوب الأخرى . وقد آن الوقت الذى تتضافر فيه الجهود لكفالة النزعة الفردية وضمان استقلال الشخصية.

سلطة المجتمع على الفرد :

ويتحدث « مل » عن الحدود التى تقف عندها سلطة المجتمع على الفرد ، وينتهى إلى القول بأن ما يهم الفرد وحده يكون من حقه ، وما يهم المجتمع خاصة يكون من حق المجتمع .

إن الفرد الراشد حين يعيش فى كنف مجتمع يفيد من وراء حياته الاجتماعية ، ومن ثم وجب أن يرد هذا الدين بالتزامات تفرض عليه إزاء المجتمع الذى يعيش فى ظله ، وأول هذه الالتزامات أن يتفادى الإضرار بغيره ، وثانيها أن يقوم بنصيبه فى الدفاع عن المجتمع وحمايته من العدوان ، مضحياً فى سبيل ذلك ما مست الحاجة إلى هذه التضحية ، فإن أهمل فى ذلك أوقع به المجتمع عقابه باسم القانون أو باسم الرأى العام . وفيما عدا هذا ينبغى أن يتمتع الفرد بحريته كاملة غير منقوصة ، وهذه الحرية لا تتنافى مع قبول الموعظة الطيبة والإرشاد الأمين ، فالتعاون بين الناس على البر ومعرفة وجوه النفع ضرورة يقتضيها اجتماع بعضهم إلى بعض ، ولكن الفرد أقدر من غيره على معرفة شئونه ، ومن هنا وجب على المجتمع ألا يتدخل فى شئون أفراده إلا حين تتجاوز نطاق حياتهم إلى حياة الآخرين ومصالحهم ، وما لا يمس مصالح الغير من تصرفات ذاتية شائنة تفقد صاحبها احترام الناس حقها النصح والإرشاد الذى لا يتجاوز هذه المرحلة إلى العقاب والاضطهاد ، فأما العيوب الاجتماعية من أنانية وحسد ونفاق ونحوه مما قد ينشأ عنه عدم قيام الفرد ببعض واجباته نحو الآخرين ، فإنها تجلب لصاحبها بحق ملامة الآخرين وتأنيبهم . ورب معترض لا تكفيه مثل هذه العقوبات ، لأن آثار العيوب الفردية حتى ولو كانت ذاتية كثيراً ما تمس الآخرين ، فالذى يبدد ثروته ، يضر الذين يستمدون منه عوناً ، ومن أضر بجسمه أو عقله قد لا يقوى على تأدية واجباته نحو المجتمع الذى يعيش فى كنفه ، فمن واجب المجتمع أن يحمى هؤلاء من أنفسهم كما يفعل مع الأطفال والقاصرين .

ولكن هذا الاعتراض مردود بأن التصرف إذا مس الآخرين جاز لهؤلاء أن يتدخلوا لمنعه ، فكل من يهمل فى رعاية غيره والحرص على مصالحه من غير أن يضطره إلى ذلك واجب أسمى أو يسوغ له ذلك ما ترتضيه العدالة من إيثار لمصلحته الشخصية ، يستهدف بحق للعقاب الأدبى ، لا بسبب الباعث الذى حفزه إلى تصرفه ، ولا من أجل معايبه الذاتية التى تكون قد أفضت إليه ، ومثل هذا يقال فيمن يتصرف تصرفاً ذاتياً خالصاً ولكنه قد يفضى به إلى العجز عن أداء واجبه نحو الجمهور ، فليس من العدالة أن تعاقب امرأً من أجل أنه سكر ، ولكن الشرطى الذى يسكر أثناء أداء وظيفته يستحق العقاب ، وهكذا تتجاوز الحالة نطاق الحرية وتدخل فى نطاق الأدب والقانون متى نجم عن التصرف ضرر أصاب فرداً أو نزل بجماعة .

ومما يجدر ذكره أن تدخل المجتمع فى حرية الأفراد قد يشجع الأفراد على التمرد على المجتمع والاستخفاف بسلطته ، كما حدث فى عهد تشارلس الثانى حين أدى مذهب الزهد والتقشف عند البيوريتان إلى حركة تهتك وترف واستخفاف ، وهذا بالإضافة إلى أن الجمهور كثيراً ما يسىء التصرف عند ما يتدخل فى حرية الأفراد لأنه ينظر إلى تصرفاتهم من خلال مصالحه ، وكثيراً ما يضيق بالأفراد بحجة أن فى تصرفاتهم جرحاً لعواطفه ، فمن الضلال أن يتخذ شعور الغير مقياساً للحكم على سلوك الفرد ، فقد يمقت الجمهور الفرد الذى لا يدين بعقيدته الدينية ، وأكثر الأسبان يبغضون كل من يدين بغير عقيدة الكاثوليكية الرومانية ، ويرونه ملحداً ضالا ، وسكان أوربا الجنوبية يحرمون على القسوس الزواج ، ومن خالف منهم هذا الاتجاه كان فاسقاً متمرداً . ولا سبيل إلى الظن بأن مثل هذه الشواهد لا تقع فى بلادنا — نحن البريطانيين — فإن البيوريتان فى عهد الجمهورية كانوا يدعون إلى مصادرة الملاهى العامة والخاصة ، كالموسيقى والرقص والتمثيل وسائر حفلات اللهو والتسلية ، ولا يزال بيننا — فى عهد المؤلف — من ينزع نزعتهم ويميل ميلهم . وكثير من العمال الذين لا يحذقون مهنتهم

يطالبون بالمساواة بالعمال المهرة الإخصائيين ، ومعنى هذا ألا يتقاضى العامل الماهر أجراً يقابل مهارته ، ولا ندرى علام يستند الذين طالبوا بمنع الملاهى من مزاولة نشاطها أيام الآحاد ؟ إن القول بأن من واجب كل فرد أن يحمل غيره على طاعة دينه كان سر الاضطهادات الدينية التى عانتها البشرية . والتسليم بهذه القضية يفضى بنا إلى إقرار هذه الاضطهادات وقبول آثارها ، وفى أيامنا هذه — أيام المؤلف — محاولات تهدف إلى منع الناس من السفر بالسكك الحديدية أيام الآحاد ! وهذه وأمثالها ليست إلا من آثار الاضطهادات السالفة الذكر .

وتحمل الصحف على مذهب « مورمن » Mormonism الذى دعا إلى تعدد الزوجات ، وزعم أنه يبشر بدين جديد ، فاعتنق دينه مئات الألوف ، وراح منشىء هذه الديانة مع رهط من أتباعه ضحية اضطهاد الدهماء ، ويصرح المؤلف بأنه يمقت مبدأ التعدد فى الزوجات ، ولكنه مع هذا يرى أن المرأة تقبل هذا الوضع بمحض إرادتها ، بالإضافة إلى أن دعاة هذا المبدأ لا يطلبون إلى غيرهم أن يعترف بعقود زواجهم ، ثم هم غادروا بلادهم إلى حيث يعيشون فى أمن ، فمن الظلم الفادح أن يحال دونهم وما يعتقدون صوابه ، ومن آيات الهمجية أن يفكر إنسان فى إكراه سواه باسم المدنية على الإذعان لرأى أو التسليم بحقيقة لا يراه حقاً . (١)

ويعود مل بعد هذا فيرى أخيراً أن المبادىء التى أسلفها يجب التسليم بها أساساً للمناقشة فى تفاصيل الأمور ، حتى يتيسر تطبيقها على كل فروع الشئون السياسية والأدبية تطبيقاً يرجى من ورائه خير ، ويلخص بحثه هذا فى مبدأين :

أولهما : أن الفرد لا يكون مسئولا أمام المجتمع عن أفعاله طالما كانت هذه الأفعال بحيث لا تمس مصالح أحد سواه ، وأن المجتمع لا يملك ، غير النصح والإرشاد والإقناع والمقاطعة عند الضرورة ، طريقة يعبر بها عن بغضه أو عدم رضائه عن سلوك فرد ما .

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٦٨ وما بعدها .

وثانيهما : أن الفرد يُسأل أمام المجتمع عن سلوكه متى كان فيه ما يضر مصالح الآخرين ، وعندئذ يستحق عقاب المجتمع اجتماعياً أو قانونياً حتى يكفل المجتمع حماية مصالحه .

هكذا ينتهى فيلسوفنا من تحديد علاقة الفرد بمجتمعه ، وإقامة حريته الاجتماعية فى نطاقها الذى يرتضيه العقل . أقر الحرية الفردية فى نفس الوقت الذى مكن فيه لسلطة المجتمع على الفرد متى مست الحاجة إلى ذلك ، وضع كلتيهما — حرية الفرد وسلطة المجتمع — فى نطاقها المشروع عقلا ، فجمع بين الضدين من غير تعارض ؛ إن حرصه على اعتناق النزعة الفردية وتوكيد قيمتها ، لم يمنعه من الميل إلى النزعة الجماعية وإدراك محاسنها ، ولعل فيما أسلفنا عن جهوده التى بذلها للتوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين ، ما يكفى شاهدا على أن وجهات النظر المتضادة كثيراً ما تلتقى فى العقل الواحد والآن الواحد ، ولا يكون فى تلاقيها ما ينافى منطق العقل !

فى فلسفته الأخلاقية

- تمهيد
- من فلسفة الأخلاق إلى علم الأخلاق .
- من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع .
- علاقة الأخلاقية ببواعث الفعل ونتائجه .
- مشكلة الجبر والاختيار .
- من دفاعه عن مذهبه .
- فى مناقشة مذهبه النفعى .

فى فلسفته الأخلاقية

تمهيد :

تتميز الفلسفة الإنجليزية إبان القرن التاسع عشر بطابعها الشعبي الغلاب ، ونزوعها الملحوظ إلى التغلغل فى مجالات المعرفة البشرية بغير تحديد ، ونظرة إلى « جيرمى بنتام » و« جيمس«مل» و« جون ستورت مل » و« هربرت سبنسر» Herbert Spencer ترينا كيف تغلغلت فلسفتهم فى مجال الأخلاق والتشريع والتربية والسياسة وسائر مبادئ الإصلاح الاجتماعى بأوسع معانيه ؛ إنهم لم يكونوا أساتذة جامعات يشغلون أنفسهم بالبحث الأكاديمى الصرف ، وإنما كانوا يشغلون مهناً فى دنيا الحياة العملية ؛ بل حتى أساتذة الجامعات فى ذلك العصر لم يعرفوا التخصص الضيق الذى يدين به عصرنا الراهن ، ونظرة إلى « هوبهاوس » (١٨٦٤— ١٩٢٩) L.T. Hobhouse أستاذ علم الاجتماع بجامعة لندن و« كينز » Keynes أستاذ المنطق بجامعة كمبردج و « سدجويك » (١٨٣٨ — ١٩٠٠) H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بها ، نظرة إلى هؤلاء الأساتذة ترينا كيف تجاوزوا ميادين بحثهم ، وعرضوا لدراسة مجالات شتى ، فكان الواحد يتنقل بين الأخلاق والاقتصاد السياسى والفلسفة الميتافيزيقية وغيرها من غير تردد أو حرج [١]. وقلّ من فلاسفة ذلك العصر من ضيق مجال تخصصه وتحرج من تجاوزه .

فى هذا الجو عاش فيلسوفنا « جون ستورت مل » فكتب فى السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث العلمى ، وفى الاقتصاد السياسى والفلسفة

---

(١) ولا يزال يمثل هذه النظرة من فلاسفتنا الأحياء « برترند رسل » Bertrand Russell المولود عام ١٨٧٢ فيكتب فى المنطق والرياضة والفلسفة والأخلاق والتربية والإصلاح الاجتماعى وسائر ميادين المعرفة البشرية التى يرتادها فى العادة مفكرو ذلك العصر .

الميتافيزيقية والإصلاح الاجتماعى وسائر ميادين البحث المألوفة لمفكرى ذلك العصر .

كتب فيلسوفنا فى مجالات شتى ، وكان يتوخى فى كل كتاباته العمل على إسعاد البشرية أو تحقيق مصلحة المجموع ، من أجل هذا تغلغل مذهبه الأخلاقى فى شتى الميادين التى عالجها . فانطبعت مؤلفاته بطابع شعاره : تحقيق « أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » . وتجلت هذه النظرية واضحة فى الكثير من كتاباته . لم يكن أول من أبدعها وسواها ، فقد سبقه « بنتام » إلى اتخاذ الصيغة السالفة الذكر شعاراً لمذهبه ، وقبل « بنتام » بشر بخير المجموع فلاسفة كثيرون[١] ، ولكن فيلسوفنا قد انفرد دونهم جميعاً بمذهب تميزه من مذاهبهم خصائص ومميزات تجعله صاحب اتجاه مستقل فى فلسفة الأخلاق . ومع إغراقه — فى بعض مراحل حياته — فى تقدير « بنتام » وفى الاعتراف — طوال حياته العقلية — حتى بميزات خصومه ، استقل عن سابقيه من النفعيين ، وجعل لمذهبه طابعاً يميزه ويفرقه من سائر المذاهب المشابهة . وكان أكبر ما يميز اتجاهه من اتجاهات النفعيين الذين سبقوه أو عاصروه أنه وإن سلم معهم — فى الأصل — بالأنانية أساساً للأخلاقية ، استنكر هذه الأنانية حين تصطدم بمصلحة المجموع ، وآثر الثانية على الأولى ، فحقق شعار المذهب على الوجه الذى يرتضيه منطقه، وإن كنا سنرى كيف أخطأه التوفيق فى التدليل على صحة دعواه ، وكيف كشف المناطقة والأخلاقيون من خصومه عن تهافت منطقه وتداعى دعوته ، ولكن « مل » قد بقى مع هذا عملاقاً بين الأخلاقيين فى عصره وفى العصور التى أعقبته ، إلى حد أن الجامعات الإنجليزية تفرض على طلابها — حتى يومنا الراهن — كتابه « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism فى مقدمة الكتب الدراسية المقررة فى فلسفة الأخلاق ، مع أن

---

(١) توفيق الطويل فى كتابه : «مذهب المنفعة العامة» .

الكتاب قد نشر قبيل طبعه مستقلا — فى سلسلة مقالات أذاعتها مجلة Fraser منذ نحو قرن من الزمان ! فعاش الكتاب بين جدران الجامعات برغم ما ضمت بعض صفحاته من أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية .

والكتاب حملة شنها مؤلفه على الذين يستخفون بالأخلاق النفعية ويزعمون أنها أدنى فى مراتب الكمال من مذاهب الحدسيين والعقليين ، ويجاهر بأن النفعية تقر تضحية الذات ، ولا تقل فى تقديرها للواجب عن مذهب الرواقية قديماً وكانط حديثاً ، وإن جرت فى اتجاه يخالف اتجاههم ، وهى عند فيلسوفنا تأبى أن تجعل من سعادة صاحب الفعل الإنسانى مستوى لقياس الأخلاقية ومعياراً للتمييز بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ، إنها ترفع سعادة المجموع فوق الاعتبارات الفردية وإن كانت ترعى مصلحة الفرد وتحرص على سعادته ، وفى هذا خرج فيلسوفنا على منطق النفعية الحسية الذى يوجب السمو بالأثرة ، ورفعها فوق الغيرية مقوماً للأخلاقية .

وعلينا قبل أن نكشف عن العناصر التى أضافها فيلسوفنا إلى المذهب النفعى ، أن نستهل حديثنا عن فلسفته الأخلاقية بأخلد جوانبها وأبقاها على الزمن ، فيما يرى جمهرة المعاصرين من مؤرخى الأخلاق :

من فلسفة الأخلاق إلى علم الأخلاق :

تعنى فلسفة الأخلاق Moral philosophy عند الإنجليز ما يعنيه علم الأخلاق Ethics ولكننا هنا نريد بأولهما الأخلاق فى نظرة الحدسيين والعقليين من فلاسفة الأخلاق ، ونريد بالثانى الأخلاق فى نظرة التجريبيين والوضعيين من الأخلاقيين ، وهم الذين نزعوا بالدراسات الأخلاقية نزعة علمية خالصة ، وتطلعوا إلى جعلها فرعاً من العلم الطبيعى . وتفسير هذا يقتضى أن نمهد بكلمة نميز بها بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية موضوعاً ومنهجاً ، حتى إذا عرفنا

هذا تيسر لنا أن نقدر موقف فيلسوفنا « مل » من تحويل الفلسفة الخلقية إلى علم طبيعي .

تدرس العلوم الطبيعية الظواهر الحسية بمناهج تجريبية ، وكل دراسة تتجاوز نطاق الواقع المحسوس أو تصطنع غير مناهج الاستقراء ، تستبعد من نطاق العلم وإن جاز أن تدخل نطاق الفلسفة ، ومقياس صواب النتائج التى تنتهى إليها الدراسات العلمية هو الواقع . إن أمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية كانت صواباً وإلا كانت خطأ .

أما العلوم الفلسفية فتدرس موضوعات تتجاوز نطاق الحس وتعالج بمناهج عقلية خالصة ، وقد كان علم الأخلاق قبل فيلسوفنا « مل » — ولا يزال حتى يومنا الراهن عند الكثيرين من أهله — علماً من العلوم الفلسفية المعيارية التى تتجاوز بدراساتها نطاق الواقع إلى «ما ينبغى أن يكون». فوظيفته إذن ليست وصفية تقريرية — كوظيفة العلوم الطبيعية — ولكنها تقوم فى وضع مثال أعلى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى، بما هو كذلك ، إن هذا المثال يفرضه العقل على الإنسان بما هو إنسان ، بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وهو حين يعرض للبحث فى موضوعاته التقليدية — كالخير والواجب والإلزام والتبعة والغائية ونحوها — يدرسها مجردة من ملابساتها ، ومن غير اعتبار لعلاقتها بدنيا الواقع .

أما الوضع الأول لعلم الأخلاق باعتباره فرعاً من العلم الطبيعي فقد نزعت إليه طائفة من الفلاسفة التجريبيين رفضوا أن تكون الأخلاق علماً معيارياً وليس وضعياً ، ونقلوا موضوع الفلسفة الخلقية من دراسة السلوك الإنسانى بما هو كذلك إلى البحث فى ظواهر أخلاقية عند ناس يعيشون فى زمان معروف وبيئة معينة ، وحولوا غايتها من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى إلى وصف لسلوك الأفراد فى الجماعات البشرية،دون أن يتجاوزوا نطاق الواقع إلى التشريع للبشرية كلها ، وجعلوا منهج البحث الأخلاقى استقرائياً تجريبياً بعد

أن كان حدسياً عقلياً ، فاصطنع علم الأخلاق الملاحظة والتجربة واستبعد الحدس والتأمل العقلى من مناهج بحثه ، واعتبروا فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدى عند الحدسيين بحثاً ميتافيزيقيا فى موضوعات لا تدخل فى نطاق الواقع ولا يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية ، ومن ثم لا تدخل نطاق البحث العلمى ولا تعالج بمناهجه .

ومرجع الفضل فى الاتجاه إلى تحويل الفلسفة الخلقية — بمعناها التقليدى — إلى علم طبيعى يدرس الظواهر الأخلاقية المحسوسة بمناهج استقرائية خالصة ، إلى الفلاسفة التجريبيين أولا ، والوضعيين الذين أكدوا هذا الاتجاه ثانياً . وفى طليعة المدارس التى نزعت هذا النزوع — إن لم نقل أولاها جميعاً — مدرسة النفعيين من الإنجليز .

كان « هوبز » يعتبر الغيرية أنانية مقنعة ، ويرد إلى حب الذات كل فعل يبدو فى نظر الناس مجرداً عن الهوى ، وسار فى ركابه « بنتام » فصرح بأن المنفعة الشخصية هى التى تحفز الإنسان إلى أفعاله ، ومن السذاجة عنده أن نتوقع من الآخرين أن يقدموا على فعل لا يحقق لهم مصلحة ولا يجلب لهم نفعاً ، ولكن الحدسيين من الأخلاقيين قد أسرفوا فى الحديث عن طبيعة الإنسان الحيوانية ، وضرورة التحرر من قيودها والارتفاع على جناح المثل الأعلى إلى حيث يقيم الآلهة ! وظن السذج من الناس أن اعترافهم بأن الدوافع الطبيعية هى التى تحفزهم إلى تصرفاتهم وترسم لهم طريق سلوكهم معرة ومنقصة ! وتصوروا أن الجانب الإنسانى السامى فى طبيعتهم يوجب عليهم التمسك بما سماه هؤلاء الأخلاقيون بالمثل الأعلى الذى يتجاوز بهم نطاق الواقع ، ويرقى بهم إلى « ما ينبغى أن يكون » . وأخذوا يتشدقون بمصطلحات أخلاقية جوفاء ، كالإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان التحرر من طبيعته الدنسة ، والتسامى ... إلى آخر هذه الصورة التى رسمها بنتام .

وسار فى هذا الركب فيلسوفنا « مل » ، فزاد الطريق وضوحاً ، إذ استنكر

الفلسفة الحدسية والعقلية فى جملتها ، وتطلع إلى إقامة فلسفة تجريبية حسية تنطبع بطابع العلم وتجرى على مناهجه، وبدا هذا أوضح ما يكون فى فلسفته الأخلاقية، وهذا فى نظر الوضعيين ، والوضعيين المناطقة من المعاصرين،أخلد جانب فى فلسفته .

أخذ فيلسوفنا يعيد النظر فى مقومات النفعية البنتامية منذ اتصاله عام ١٨٢٦ بالتفكير الألمانى خاصة ، والأوربى بوجه عام ، منذ اطلاعه على مؤلفات « وردزويرث » « وكولريدج » و « أوجيست كونت » و « كارلايل » وأدرك بعد أربع سنوات من بدء هذه الأزمة أنه كان يمر فى هذه الآونة من حياته بمرحلة انتقال .

ومع أن فيلسوفنا قد أقام حتى بعد الأزمة السالفة الذكر على ولائه للمبدأ النفعى ، وكان مع التعديلات التى أدخلها على الفلسفة البنتامية يعترف بفضل صاحبها على الفلسة الأخلاقية وأثره فى تقدمها ؛ كان يقول إن إقامة الأخلاقية الصحيحة تقتضى وضع مقياس موضوعى تقاس به خيرية الأفعال أو شريتها بعيداً عن أهواء صاحب هذا المقياس وميوله ، وقد وجد هذا المقياس الموضوعى فى مناهج العلوم الطبيعية ، تلك العلوم التى جعلت موضوعها دراسة الظواهر الحسية بمناهج الملاحظة والتجربة كما عرفنا ، وجاهر فيلسوفنا بأن معرفة « الواجب » لا تفتقر إلى الالتجاء لأهواء الإنسان ونزواته ، وإنما تقتضى الالتجاء إلى « العقل المثقف » واستفتائه فى معرفة هذا الواجب ، وعبر بالعقل المثقف عما نسميه نحن « بالمنهج العلمى » الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ؛ ويعلن فيلسوفنا أن الأخلاق النفعية هى وحدها — دون سائر مذاهب الأخلاق واتجاهاتها — الأخلاق التى تصطنع مناهج العلم وتهتدى بهديه فى دراساتها . كان « دافيد هيوم » وغيره من التجريبيين يرون أن أساس الأخلاقية يقوم فى طبيعة الإنسان نفسه، فى شهواته وعواطفه وعاداته ، وصرحوا بأننا نصدر أحكامنا على خيرية الأفعال وشريتها وفاقاً لما ينجم عنها — أو نتوقع أن ينجم عنها —

من لذات وآلام ، منافع أو مضار ، وردوا هذه الأحكام إلى عاطفة الإنسانية التى تهدى إليها فى العادة اعتبارات نفعية ، فما حقق من الأفعال نفعا وافق هذه العاطفة وسايرها ، وما جلب مضرة خالفها وتنافى معها ، وكان « بنتام » هو الذى لم يقنع باستخدام المبدأ اللذّى (النفعى) لمجرد تفسير أحكامنا التى نصدرها، بل استخدمه معياراً موضوعياً للتمييز بين خيرية الأفعال وشريتها، وأدخل إلى دراسات الأخلاق والسياسة طرق التفكير وأساليب البحث العلمى الصحيح ، وأوجب اصطناع موازين دقيقة لوزن نتائج الأفعال وآثارها ، هى الملاحظة والتحليل والاستقراء .

وكان فيلسوفنا وهو فى الرابعة والعشرين من عمره معنياً بالبحث فى مشكلة الاستدلال المنطقى ، فى الاستقراء التجريبى والاستنباط العقلى ، وأيهما أقدر على تنمية المعرفة وكشف الحقائق الجديدة ، وانتهى من بحثه إلى أن الاستقراء التجريبى وحده هو الذى يفضى بالباحث إلى كشف القوانين العامة ، ولا يمكن أن توجد مثل هذه القوانين العامة فى علم الأخلاق إلا عن طريق الاستقراء ، والاستقراء التجريبى يفترض مقدماً اطراد الطبيعة — بمعنى أن ظواهر الطبيعة تجرى على نسق واحد لا يتغير ، فالعلل المتشابهة تصدر عنها معلولات متشابهة ، ومتى تشابهت المقدمات تشابهت نتائجها ، وما دام علم الأخلاق سيصطنع الاستقراء منهجاً فى دراسته وجب اعتباره علماً طبيعياً تجريبياً ، إنه علم السلوك الإنسانى الذى يجرى على مناهج استقرائية خالصة ، وليس من الممكن أن يقام مثل هذا العلم على الأسس التى افترضتها مذاهب الحدسيين والعقليين . والأخلاق النفعية وحدها هى التى ترد الدراسات الأخلاقية علماً له مقومات العلم الطبيعى ومميزاته ، لأنها أوجبت النظر إلى الأخلاقية من وجهة نظر طبيعية Naturalistic وهذه تقتضى الباحث اصطناع مناهج البحث العلمية .

هذا هو الموقف الذى يروق الوضعيين من الفلاسفة فى أيامنا الراهنة ، فيجاهرون بأن الجانب الخالد فى مذهبه الأخلاقى يتمثل فى وجهين :

أولهما أن « مل » كان ينظر إلى الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والواجب والإلزام من وجهة نظر طبيعية ، بمعنى أنه كان يفسر هذه المفهومات الأخلاقية ويطبقها على الحالات الجزئية من غير الرجوع إلى أمر إلهى أو الالتجاء إلى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية الأولية السابقة على التجربة . إن هذه المفهومات فى نظره تستمد من الخبرة الحسية وتستق من الحالات الجزئية ، ولا يولد الإنسان مزوداً بها ، ولا يجىء إدراكها عن طريق حدس أو نحو هذا مما يزعمه الحدسيون والعقليون .

وثانيهما : أن فيلسوفنا قد صور علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعى ، هو العلم الذى يدرس سلوك الإنسان مصطنعاً فى دراسته منهج التحليل والاستقراء ، وإذا كانت العلوم الطبيعية قد كشفت بمناهجها التجريبية عن كنوز من الحقائق ، وتأخرت العلوم الفلسفية ولم تتقدم طوال حياتها فى كشف الحقائق ، فإن إدماج علم الأخلاق فى زمرة العلوم الطبيعية واصطناعه مناهجها كفيل بأن يمكن لتقدمه ويعينه على كشف المجهول من حقائقه ، ومن أجل هذا اعتنق فيلسوفنا مذهبه النفعى التجريبى تحقيقاً لهذه الغاية .

هذا هو أخلد جانب فى فلسفته الأخلاقية ، وسنرى فى فصولنا التالية مواضع الضعف فيه ، وإلى جانبه جوانب لا تخلو من أصالة وا بتكار ، نلقاها عن غيره ولكنه أضاف إليها عناصر جديدة كانت من وحى منطقه ، ومع ما كشفه النقاد فى بعضها من وجوه الخطأ ، لا تزال هذه الجوانب الجديدة فى جملتها أعظم ما يميز فلسفته الأخلاقية . فلنعرض لها موجزين :

من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع :

الفلسفة الإنجليزية فى جملتها فلسفة حسية مادية ، ومن دلالات هذا الاتجاه الحسى اهتمام جمهرة الأخلاقيين منهم بالبحث فى رغبات الإنسان الحسية العضوية واعتبارها نموذجاً لكافة الميول النفسية ، واستعانتهم بقوانين تداعى المعانى فى

تفسير رغبات الإنسان ودوافعه واختيار قوانين الأخلاقية وقواعدها .

فكان « توماس هوبز » يرد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، ويصرح بأن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات ، وشهوات الإنسان تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته والتمادى فى هذا تمادياً يشعر به وكأنه لذة ، ويرجع الانفعالات التى يبدو أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، وليست الغيرية عنده إلا أنانية مقنعة ، والإنسان يرمى بأفعاله الإرادية إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته . . . إلى آخر ما هو معروف من مذهبه .

وجاء بنتام فسار فى هذا التيار وإن حاول أن يعدل مجراه بعض التعديل ، فجاهر بأن الفعل الخير هو الذى يحقق — أو يحتمل أن يحقق — أكبر مقدار من اللذة (السعادة) لأكبر عدد من الناس ، وأقام بنتام مصلحة المجموع على أساس من مصلحة الفرد ، وشاد مذهبه الأخلاقى على أساس مذهب اللذة السيكولوجى ، وهو الذى يقول إن الناس مسوقون فى دنيا الواقع بدوافع يمكن تلخيصها فى رغبتهم فى تحقيق لذة لأنفسهم ، أو نفورهم من ألم يخشون أن يحيق بهم . فالإنسان لا يأتى فعلا إلا قصد من ورائه إشباع لذة أو تحقيق مصلحة له ، ولا يتجنب الإقدام على فعل إلا خشية أن يثير فى نفسه ألما أو يعوق له مصلحة . هذه هى شهادة الواقع فى حياتنا الدنيا ، فإذا عرض لإقامة مذهبه الأخلاقى جرى فى نفس التيار الذى جرى فيه « توماس هوبز » من قبل ، كان هوبز لا يميز بين طلب اللذة العزيزى باعتباره حالة سيكولوجية واقعية ، والتماس اللذة عن قصد واع باعتباره تعبيراً عما ينبغى أن يكون ، وجاء بنتام فأنكر اتجاه الحدسيين والعقليين الذين يتخطون ما هو كائن ، ويصورون مثلهم الأعلى على غير ما تقتضى شهادة الواقع . إنهم يعترفون بالواقع الأليم ، ولكنهم يرون أن وظيفة الأخلاقية أن تضيء السبيل إلى عالم أنبل وأكمل ، أن تضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى . فإذا كان الإنسان ينساق فعلا بنزواته وأهوائه وميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة التى تهدف

إلى إشباع حاجاته وسد مطالبه وتحقيق مصالحه ، نفرت الأخلاقية من هذه الأنانية ورسمت للناس مثالا أعلى لكى يعبر لهم عما « ينبغى » أن يفعلوه ، ومن أراد أن يسير بمقتضى الأخلاقية تعين عليه أن ينشد هذا المثال ويستشهد به فيما يأتى من أفعال ؛ يستنكر « بنتام » وغيره من الحسيين هذه الدعوة ، ويجعلون الأنانية أساساً وحيداً للأخلاقية ، وإن حاول الكثيرون منهم — وفى مقدمتهم بنتام — أن يوسعوا مدلول الأنانية حتى يجعلوه شاملا للغيرية ، بمعنى أن تذوب مصلحة المجموع فى مصلحة الفرد ، وتتوحد سعادة المجموع وسعادة كل فرد يندرج تحته . فإن اصطدمت المصلحتان تعين على الفرد أن يؤثر مصلحته ، مسايرة لمنطق نزعته الحسية واستجابة لعواطفه وميوله ، ومن هنا جاء عدول « بنتام » — فى أواخر حياته — عن شعار مذهبه الذى يقضى بالعمل لتحقيق سعادة المجموع ، فرفع من هذا الشعار الإشارة إلى « أكبر عدد من الناس » . ومعنى هذا أنه قصر دعوته على العمل لتحقيق السعادة . . . الفردية !

وقد قلنا إن فيلسوفنا قد نشأ منذ حداثته فى رحاب المذهب البنتامى الذى كان يدين به أبوه ، وأنه اعتنق هذه النفعية التقليدية وهو فى صدر حياته العقلية الباكرة ، وما تخلى عنها فى فترة من حياته حتى عاد إليها وارتد إلى اعتناقها ، ولكنه مع هذا قد انتهى إلى تعديلها وإدخال عناصر فى مقوماتها ، جعلتها أدنى إلى مذاهب العقليين منها إلى مذاهب الحسيين والوضعيين .

سلم فيلسوفنا بمبدأين نفسيين : أولهما أن اللذة (أو المنفعة أو السعادة فى لغته) واللذة وحدها هى الخير الأقصى الذى يطلب لذاته ، ولا يلتمسه الإنسان وسيلة إلى غاية أبعد منه ، وقد اتجه « مل » بالفعل الخير وجهة اجتماعية خالصة ، فربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع — على نحو ما سنعرف بعد قليل — وأكد أن الفعل الخير هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومن هنا جاء اهتمامه بالكشف عن طرق جديدة توفر للناس أسباب السعادة .

ومثل هذا الفعل الخير لا يأتيه البلهاء والسذج والحمقى ، وإنما يقصد إلى

فعله العقلاء . ومن هنا صرح بأن الخير هو ما يرغب فيه الرجل الحكيم أو ما يلذ للرجل العاقل ، ولا يحلو للحكيم العاقل أكثر من أن يعمل على إسعاد البشرية أو توفير الهناءة لأكبر عدد ممكن من أفرادها ، والسعادة عنده هى الشىء الوحيد المرغوب فيه لذاته بصرف النظر عما يحتمل أن ينجم عنه من نتائج وآثار .

قلنا إن فيلسوفنا تلقى النفعية عن أبيه وأستاذه بنتام ، ولكنه عدّل فى مضمونها وأضاف إليها مقومات جديدة غيرت ملامحها وأبدتها على صورة مرجع الفضل فيها إليه وحده . وقبل أن نكشف النقاب عن ملامح هذه النفعية المعدلة ، نبادر بالإشارة إلى أهم البواعث التى أدت به إلى هذا التعديل ، وأولها وأكبرها خطراً – فيما يلوح لنا – هو اتصاله بالتفكير الألمانى . حقيقة إنه تعلم الألمانية ودرس آثار مفكريها على طريقة أهل عصره ، فلم يألف التفكير الألمانى ويتعمق فهمه ويتغلغل إلى خباياه ، فشابه فى هذا أباه وسائر معاصريه ممن كانوا يعرفون الفلسفة الألمانية الخصبة العميقة معرفة سطحية معيبة ، ولكنه اتصل بمثالية « كانط » و « هيجل » وغيرهما من فلاسفة الألمان عن طريق شراحهم من الإنجليز والفرنسيين ، من أمثال « كولريدج » و « كارلايل » و « ڤكتور كوزان » و « هاملتون » وغيرهم – كما أشرنا من قبل – ومع أنه يعترف بأن هذه الفلسفة تبدو فى أصولها الألمانية كتاباً أغلق بسبعة أختام ، إلا أنه قد عرف خلاصتها عن طريق هؤلاء الشراح . فى تعديل مذهبه النفعى اعتراف سجله فى خطاب أرسله إلى « أوجست كونت » عام ١٨٤٣ مع نسخة من كتابه فى المنطق ، إذ جاهر بأنه فطن إلى تأثره بفلسفة الألمان تأثراً أدى به إلى تصحيح النفعية التقليدية التى دان بها منذ حداثته ، ولعله يشير بهذا إلى الأزمة النفسية التى أصابته فى خريف عام ١٨٢٦ بل اعترف بهذا التأثير صراحة حين أعلن « فى سيرة حياته »[1] أنه خرج من الأزمة النفسية السالفة الذكر

---

(١) انظر سيرة حياته هنا .

بلرسين كان أولهما أن أدرك ضيق النفعية وضرورة العمل على تعديل آفاقها — كما أشرنا من قبل .

ويشهد بمدى تأثره بالتفكير الألمانى ما أدت به هذه الأزمة إلى النفور من اتجاهه الحسى ، والضيق بالأنانية التى تقوم عليها النفعية التقليدية التى دان بها ، وعدم الارتياح إلى الجبرية الأخلاقية التى تدعو لها النزعة التجريبية ، وأخذ — فى هذه الآونة من حياته — يميل إلى الاتجاهات العاطفية الوجدانية ويقدر الفنون والآداب ويقرأ للشعراء الذين كان — قبل هذه الأزمة وبعد خلاصه منها — لا يألف شعرهم ولا يقدر فنهم ؛ وصاحبته الأزمة ست سنوات (١٨٢٦ — ١٨٣٢) بل ظل أثرها بادياً فى كتاباته حتى أواخر حياته ، ومن ذلك أنه وضع فى سنة ١٨٣٨ بحثاً عن إمام الحسيين من أساتذته « بنتام » . وبعد عامين نشر بحثا آخر عن الشاعر الفيلسوف « كولريدج »[1] أبان فيهما عن روح ذلك العصر فى تصوره ، فتمثل فى بنتام مدرسته التى صانت تقاليد القرن الثامن عشر باتجاهاتها الحسية ونزعاتها المادية وتياراتها الإلحادية ، بل زادتها فى القرن التاسع عشر خصوبة ، وأثرت مضمون خبراتها وقوت روحها ؛ وتمثل فيلسوفنا فى « كولريدج » القوى الروحية التى هاجرت من ألمانيا إلى إنجلترا المادية . إبان القرن التاسع عشر ، وأشاعت بين بعض مفكريها مثالية جديدة لم تكن مألوفة فى التفكير الإنجليزى . تحرك فيلسوفنا بعقله وقلبه نحو هذا العالم الروحى الجديد ، وساوره الشك فى نفعيته الحسية المادية التى استقاها عن أبيه وأستاذه « بنتام » ولكن هذا الشك الذى أقلقه لم يكن من القوة بحيث يجتث جذور نزعته الحسية التى شب عليها ، فبقيت النفعية التقليدية تحتل مكانها من فلسفته ، فى الوقت الذى كانت فيه المثالية الألمانية تسترعى انتباهه وتثير اهتمامه ، وبدا فيلسوفنا يترجح بين هاتين النزعتين ، ففند مذهب أستاذه فى مقاله السالف الذكر وكشف عن

---

(١) نشر البحثان فى مجموعة أبحاثه وأعيد نشرهما فى كتاب مستقل — انظر مؤلفاته آخر هذا الكتاب .

قصوره وأبان عن تهافت دعوته وسطحية تفكيره ، وتطلع إلى الكمال الروحى غاية للسلوك الإنسانى ومعياراً للأخلاقية . وأخذ يتحدث فى نغمة — لا يألفها اتجاهه — عن إتيان الخير لذاته وتجنب الشر لمجرد أنه شر ؛ وتجلى فى مقاله عن كولريدج إعجابه بالاتجاهات المثالية وميله إلى النزعات الرومانتية ، ولكن هذا الإعجاب لم يكن من القوة بحيث ينتزع من عقله آثار تربيته المادية ويجرده من نزعته الحسية ، فكان طبيعياً أن يجد خلاصه من هذه الأزمة فى محاولة التوفيق بين هاتين النزعتين المتباينتين ، والتأليف بين طرفيهما المتضادين . وفى ظنه أن من أوتى القوة على الجمع بينهما والتوفيق بين مقدماتهما والمصالحة بين مناهج كل منهما ، هيمن على الفلسفة الإنجليزية فى عصره .

وهكذا نهض فيلسوفنا لتحقيق هذه المحاولة . ولسنا الآن بصدد تقديرها وبيان مدى نجاحها أو مبلغ إخفاقها ، ولكن الذى يعنينا الآن هو الإبانة عن مجهوده الذى استنفده فى تحقيقها ، والكشف عن معالم الوضع الجديد الذى انتهت إليه هذه النفعية .

سلم فيلسوفنا مع بنتام بالأنانية أساساً للأخلاقية ، ولكنه أشفق من جعلها الأساس الوحيد الذى يشاد عليه بنيان الأخلاق ، فأضاف إليها «الغيرية» مقوماً للأخلاقية وأساساً لبنيانها . لم يكن لفيلسوفنا التجريبى بد من التسليم بمذهب اللذة السيكولوجى والإقرار بحرص الإنسان على تحقيق مصلحته باعثاً لسلوكه وحافزاً على تصرفاته ، ولكن المثالية الجديدة التى أثارت إعجابه قد حفزته على أن يضيف الغيرية مقوماً من مقومات الأخلاقية ، ورأى فى هذا ضماناً لتحقيق شعار مذهبه « أوفى مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ، من أجل هذا طالب الفرد بأن يوازن — كلما همّ بالإقدام على فعل مّا — بين مصلحته الشخصية ومصالح الآخرين ، وأوجب عليه أن يرعى مصالح الغير بقدر ما يحرص على تحقيق مصلحته ، تمشياً مع القاعدة الذهبية التى بشر بها

المسيح عيسى – عليه السلام – وهى تقضى بأن يعامل الإنسان الناس بما يحب أن يعاملوه به ، وأن يحب جاره بقدر ما يحب نفسه . وجاهر فيلسوفنا بأن هذه القاعدة تعبر عن أقصى كمال تطالب به الأخلاق النفعية ، وتحقيقاً لهذه الغاية أوجب فيلسوفنا أن تتعاون القوانين الوضعية والنظم الاجتماعية على التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، كما طالب المربين والمصلحين بأن يكون هدفهم فى تربية النشء الجديد تنشئته فى هدى هذا الوضع الجديد ، بحيث يعرف منذ حداثته أن مصلحته مرهونة بمصالح أقرانه فى المجتمع الذى يعيشون فى ظله .

ولتبرير نظرته وإقناع أهل التربية بوجاهتها ، استعان بمذهب تداعى المعانى الذى بشر به قبله « داڤيد هارتلى » ١٧٥٧ وقد كان يفسر العواطف العليا بتداعى العواطف الدنيا ، فما من فضيلة يحبها الناس لذاتها إلا نشأت محبتهم لها أول الأمر عن ارتباطها بمنافعهم واتصالها بمصالحهم ، شأنهم فى هذا شأن البخيل الذى يحب المال لذاته لا لما يترتب على اقتنائه من وجوه النفع ، كان فى أول أمره يطلب المال أداة لتحقيق مصالحه وإشباع مآربه ، وتجمعت حول المال ذكريات لذيذة احتلت تفكيره حتى أصبح ينشد المال لذاته ، ويلتمس جمعه وتكديسه لغير ما غرض وراء جمعه وتكديسه ؛ ومثل هذا يمكن أن يقال فى الفضائل التى تبدو مجردة عن الأهواء والمنافع والمصالح ، أحبها الناس فى أول أمرهم لأنها كانت تشبع أهواءهم وتحقق مصالحهم ، ثم تجمعت حولها – – بتداعى المعانى – ذكريات ممتعة انتهت بأن يحب الناس هذه الفضائل لغير ما غرض يقوم وراء حبها ؛ من هنا طالب فيلسوفنا أهل التربية بأن يحرصوا فى تربية الطفل على تنشئته بحيث تقترن فى ذهنه مصلحته الشخصية بمصالح الآخرين ، وسينتهى أمره – بمقتضى قانون التداعى – إلى أن ينشد النافع لمجرد أنه نافع ، بصرف النظر عما يحتمل أن يحققه له من مصالح شخصية أو منافع ذاتية . ومن هنا يكون حب الإنسان لمصلحة المجموع وحرصه عليها لذاتها

ومن غير اعتبار لعلاقتها بمصالحه !

ولم يقنع فيلسوفنا بأن يطالب الفرد بأن ينصف الآخرين بمقدار ما ينصف نفسه ، فيرعى فى سلوكه مصالحهم بقدر ما يرعى مصالحه ، لم يقنع بمطالبة الفرد بأن ينظر إلى مصالحه وكأنها لا تعنيه ، حتى يتصرف فى نزاهة وأمانة دون أن ينساق وراء أهوائه ونزواته ، ويسلك بمقتضى أنانيته ولو طغت على مصالح الآخرين — لم يقنع بهذا وإنما حدث قراءه عن « البطل » الذى تقوم بطولته على غير ما أكده مذهب اللذة السيكولوجى ، فيقدم على تضحياته فى سبيل الآخرين بغير باعث يحفزه على تحقيق مصالحه الشخصية ومنافعه الذاتية ، ومثله الشهيد الذى يقدم حياته قرباناً على مذبح التضحية من أجل الآخرين ، دون أن يتقاضى عن استشهاده ثمناً يستغله فى خدمة مصالحه : إن كليهما يدوس أنانيته ويستخف بنزواته ويتحكم فى أهوائه ويتخلى عن مصالحه ، فى سبيل غاية تسمو عنده على كل اعتبار ، هى مصلحة الآخرين . وهذه هى المبرر الوحيد الذى يُسوّغ الاستخفاف بالأنانية والإقدام على التضحية ، وبغير هذا الاعتبار تفقد التضحية مبررها وبالتالى لا تستحق أى تقدير .

ويمجد فيلسوفنا هذه التضحية التى تكون أداة لإسعاد الآخرين ووسيلة إلى تحقيق مصالحهم ، ويعتبرها أسمى الفضائل فى عالمنا المضطرب الذى تخلمه وتبرئه من عيوبه مثل هذه التضحيات الغاليات ، ويشير إلى أن من أوتى القدرة على هذه التضحية استخف بمحن القدر ، وارتفع فوق كوارث الزمن ، وتحرر من ضغط القلق ، وعاش سعيداً .

أين هذا من النفعية التقليدية التى عبر عنها « بنتام » حين جاهر بأن مصلحة المجموع إنما تختار حين تتضمن مصلحة صاحب الفعل ، فإن اصطدمت المصلحتان وجب التخلى عن الأولى وإيثار الأخرى ! أين هذا من مذهب « بنتام » الذى أدخل « الشمول » فى موازين حسابه اللذّى ، فجعل مصلحة المجموع من معايير أخلاقية الأفعال ، ولكنه صرح بأن هذا « الشمول » إذا

تعارض فى فعل مع عمق السعادة التى يحققها لصاحب الفعل ، وجب الانصراف عن هذا الشمول توفيراً للسعادة الشخصية العميقة ؟ ! أين هذا من « بنتام » الذى تخلى أواخر حياته عن الشطر الأخير من شعار مذهبه « أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » ، وهو الشطر الذى كان يميزه من الأنانيين الخلص من أمثال « توماس هوبز » ١٦٧٩ T. Hobbes ؟

فى الحق إن فيلسوفنا مع اهتمامه بالنفعية التقليدية وتأثره العميق بآثارها ، قد شكلها وصبها فى قالب جديد ، وصورها على نحو لم يألفه سابقوه ولا معاصروه من النفعيين .

كفل فيلسوفنا للأخلاق مظهرها الاجتماعى ، وألح فى إقامة المجتمع على أساس من العدالة والتشارك الوجدانى ، وكلما تقدم الفرد فى مجال المدنية ، شعر بارتباطه بالجماعة التى ينتمى إليها ويعيش فى ظلها ، بل أدرك أنه والمجموع شىء واحد ، بمعنى أن مصلحته ومصلحة الجماعة لا تنفصلان ، وللإبانة عن وجهة نظره يستعين بكتاب « أوجيست كونت » فى « السياسة الوضعية » مع أنه هاجم المذهب الأخلاقى السياسى الذى تضمنه هذا الكتاب ، ولكن الوضعيين عامة يميلون إلى الاهتمام بالمجتمع والحرص على مصالحه والتضحية فى سبيل خدمته ، وإن لم يبلغ « مل » فى هذا الاتجاه الاجتماعى مبلغ المحدثين والمعاصرين من المثاليين الذين شبهوا المجتمع بوحدة عضوية ، تتعاون أجزاؤها وتتضامن فى خدمة المجموع ، كما تتعاون أجزاء الجسم الحى وتتضامن فى أداء وظائفها ، وبهذا لا تستقيم الحياة إلا بترابط أعضاء المجتمع وتعاونهم المتصل . والكمال الذى يهدف إليه كل فرد يقوم فى التضامن المتبادل بينه وبين أقرانه حتى يتحقق مثالهم فى الكمال الذى ينشدونه ؛ إن هؤلاء المثاليين كانوا أوضح من فيلسوفنا فى رفض السعادة الشخصية أو التضحية بها مثلا أعلى ينشد الإنسان تحقيقه ، وفى توكيد القول بتحقيق المصلحة الشخصية عن طريق العمل لصالح المجموع ، من غير أن يفقد الفرد استقلال شخصيته .

وكان مفهوم السعادة عند « مل » يخالف مفهومها عند بنتام وسابقيه ، إذ ورط « بنتام » نفسه حين رد اللذات (المنافع) جميعها إلى نوع واحد ، تمشيا مع مذهبه الحسى الذى لا يعترف بما وراء الحس من عوالم ، إنها تختلف عند بنتام فى مدى ديمومتها وبقائها ، ومبلغ شدتها أو عمقها ، وفى عدد الذين يمكن أن تنالهم ، والمنافع التى يحتمل أن تتولد عنها . . . وفى غير هذا مما يمكن إخضاعه للقياس الكمى العددى ، ومن هنا جاء حسابه اللذى Hedonistic calculus ورفض بنتام أن يفرق بين اللذات تفرقة كيفية نوعية ، وإلا استحال تكميمها وأخضاعها لمقاييسه الكمية . أما فيلسوفنا فقد استخف بنظرية بنتام فى اللذات الحسية الخالصة ، وندد بها مصرحاً بأن اللذة الحسية تصلح غاية تبتغيها الخنازير ، أما الإنسان ففيه قوى سامية عليا تميزه من البهائم ، هى قواه العقلية والنفسية التى لا تشبعها لذات الحس ، وإنما ترضيها متع العقل والوجدان والخيال ، وهى أكثر من لذات البهائم ثباتاً ودواما ، وكثيراً ما يؤثر الإنسان لذة روحية تجلب المتاعب وتثير الآلام — كلذة الاستشهاد من أجل مبدأ أو الجهاد فى سبيل معتقد — على لذة حسية تشبع أهواءه وترضى نزواته ، وقل من الناس من يتوخى أن يكون حيواناً وضيعاً ، أو يقبل أن يكون أنانياً خسيساً ، ولو اقتنعوا بأن حظ الحيوان الوضيع والأنانى الخسيس أعظم من حظ الإنسان المهذب النبيل . ولخير للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هانئاً ، وأن يكون « سقراط » معذباً من أن يكون أحمق سعيداً — فيما يقول فيلسوفنا « مل » ، مع تسليمه بأن ميول الإنسان الفطرية أقوى من عقله ، حتى ليذعن للذات الحس الدنيا وهو يتطلع للذات الروح العليا ، وكثيراً ما يستسلم الإنسان لشهواته ، إلى حد الإضرار بصحته ، مع تقديره للصحة وإيثاره العقلى لها . . . وعلى هذا النحو فرق فيلسوفنا بين اللذات تفرقة كيفية نوعية ، وأنكر أن يقنع بالتمييز بينها كميا — على نحو ما ذهب بنتام .

وهكذا اتخذ مفهوم السعادة عند فيلسوفنا معنى جديداً ، أصبح يراد به

تحقيق حياة للكائنات الحساسة خلو من الآلام الحقيرة . غنية بالمتع واللذات كمّاً وكيفا ما تيسر ذلك ، إنها ليست حياة متع ثائرة هائجة متصلة ، ولكنها لحظات غبطة قد تدوم ساعات أو أياماً تشرق بالمتع ، وليست لهيباً يتلظى بلذات متصلة ، إنها لحظات من غبطة فى وجود لا يخلو من آلام نبيلة ، مثل هذه الحياة تعتبر عنده معيار الأخلاقية وغاية السلوك الإنسانى .

هكذا تحمس فيلسوفنا للمذهب البنتامى وهو لا يزال فى الخامسة عشرة من عمره ، ولازمته هذه الحماسة خمس سنوات اعتقد إبانها أن المبدأ النفعى فى صورته التقليدية قد قضى على مذاهب الحدسيين والعقليين ، وهذب مذاهب الحسيين والتجريبيين ، وارتفع بالفلسفة الخلقية ووجهها اتجاهاً خصيباً جديداً ، ومع أنه ظل حتى أواخر حياته متأثراً بهذا المذهب فى كل كتاباته ، إلا أنه عدل مضمونه وأضاف إليه مقومات جديدة ، ومن هنا جاز لمؤرخيه أن يقولوا إنه لم يكن مجرد ناقل تلقى الوحى عن غيره ثم وقف جهوده على التبشير به ، وإنما ابتدع مذهباً خالف فيه مذاهب أسلافه ومعاصريه فى الكثير من أصوله ومقوماته — على نحو ما أبنا من قبل .

علاقة الأخلاقية ببواعث الفعل ونتائجه :

قلنا إن فيلسوفنا لم يعرض لركن من أركان النفعية التقليدية إلا ألحق به تغييرات قد تطمس معالمه ، وقد يبقى عليه ويضيف إليه عناصر أخرى تشهد بجهده فى تهذيب المذهب وتحسينه ، وقد كان العقليون يردون خيرية الأفعال وشريتها إلى بواعثها دون نتائجها ، فقد يقصد المحسن بإحسانه إلى تحقيق مأرب شخصى أو كسب نفع ذاتى ، فلا يكون إحسانه عند هؤلاء الأخلاقيين خيراً ، وقد يحسن المرء إلى فقير بباعث من رحمة إنسانية ، ومن غير أن ينتظر من وراء إحسانه جزاء ، فينجم عن فعله الكريم سوء — كأن يستخدم الفقير هذا المال فى عمل فاحش — فلا يكون الإحسان من أجل هذا شراً . إن الأعمال بالنيات — متى

اقترنت بالعزم الصادق . أما التجريبيون من الأخلاقيين – وفى مقدمتهم النفعيون – فقد عكسوا آية هذا الوضع ، فردوا أخلاقية الفعل إلى نتائجه وآثاره ، دون مقاصده وبواعثه ، وكذلك فعل أكثر المشرعين حين وضعوا قوانينهم الوضعية.

وقد رأى النفعيون أن قانون الأخلاق الأساسى هو الذى يقضى بإسعاد البشر ، وتقتضى أخلاقية الأفعال الإنسانية تقدير النتائج التى تنجم عن كل فعل على حدة ، لمعرفة مدى ما تحققه ، أو يمكن أن تحققه من السعادة فى حياة البشر . وقد يصدر الفعل الخير عن باعث شرير ، كما يصدر الفعل السيء عن باعث نبيل ، ويستوى فى نظرهم من يأتى الخير بباعث من حب البشرية ، ومن يفعل الخير مسوقاً بمصلحته الشخصية أو منفعته الذاتية ، بل إن من يفعل الخير مسوقاً بمصلحته أكرم عندهم ممن يأتيه بباعث من الرغبة فى تحقيق مصلحة المجموع ، لأن الأول يحقق بفعله صالحه وصالح غيره ، بينما يهمل الثانى مصلحته ، وهى عندهم أساس سعادة المجموع .

وفى الناس ميول متنوعة ، وعواطف مكتسبة متعددة ، منهم من يطلب المال ومن ينشد المجد ومن يلتمس الشهرة ، ومن يعمل بمقتضى مبدأ أعلى يدين به . . . ومع تنوع رغباتهم يتحركون جميعاً نحو غاية واحدة ، هى تحقيق اللذة (السعادة فى نظر النفعيين) فما من رغبة إلا أريد بها تحقيق منفعة أو تجنب مضرة ، ومن هنا كانت السعادة – بهذا المعنى – معيار الأخلاقية ومقياس خيرية الأفعال وشريتها – كما قلنا من قبل .

وقد أدى هذا بالنفعيين – عند تقدير خيرية الأفعال – إلى إغفال البواعث والنوايا ، والاهتمام بالنتائج والآثار . إن الباعث الواحد قد يحفز على إتيان خير أو يحمل على ارتكاب شر ، فعبر النفعيون بهذا عن نظرة التجريبيين والوضعيين من الأخلاقيين ، ورفضوا نظرة الحدسيين والعقليين ممن استخفوا بنتائج الأفعال واهتموا ببواعثها ، وجاهروا بأن الأخلاقية تحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى ذاتها مبررات قيامها ، إذ صرح إمام النفعيين الأول « بنتام » بأن أخلاقية

الفعل مرهونة بجزاءاته ، فالجزاء الطيب يحمل على إتيان الخير ، كما ينفر الجزاء السيء من اقتراف الشر ، وصنف الجزاءات إلى أربع هى جزاءات بدنية تبدو فيما يصيب الشرير من آلام الجسم ومتاعبه ، وجزاءات سياسية أو قانونية تتمثل فى العقوبات التى تنزلها القوانين بمن يشق طاعتها ، وجزاءات عرفية اجتماعية يعبر عنها استهجان الرأى العام لمن يتمرد على أوضاعه ولا يعبأ بمقتضيات تقاليده ، وجزاءات دينية تظهر فى عذاب جهنم الذى ينتظر الخارجين على كتاب الله وسنة رسوله ؛ وعكس هذا تماماً يقال فى الجزاء الطيب الذى يصيبه الرجل الخير بدنيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا .

وجاء فيلسوفنا « مل » فأبقى على هذا الوضع التجريبى ، وسلم بجزاءات « بنتام » الخارجية ، ولكنه أضاف إليها جزاءً باطنياً خامساً ، فإذا كانت الجزاءات الخارجية تبدو فى الطمع فى الرضا والخوف من الضيق ، وخشية الأقران ورهبة الله ، فإن الجزاء الباطنى لأداء الواجب يتمثل فى استشعار الضيق عندما يعصى الإنسان نداء الواجب ، وارتياحه حين يلبى هذا النداء . إنه شعور مرجعه إلى التشارك الوجدانى والشعور الدينى وذكريات الطفولة وأحداث الحياة الماضية ، واحترام الإنسان لنفسه وتقديره للآخرين . . . ونحو هذا مما ينشأ عما نسميه بالضمير الأخلاقى .

ولكن هل يسير الإنسان بمقتضى هذه الجزاءات وحدها ؟ أم أنه مطالب بالتصرف بغير ما تقتضيه ؟ وبمعنى آخر هل ينقاد الإنسان لطبيعته فى محبة الثواب والنفور من العقاب ، أم يغفل هذا الجانب من طبيعته وينزع نحو مثل أعلى يتجاوز به الواقع الأليم إلى مستوى رفيع من الأخلاق ؟

لقد وحدّ « توماس هوبز » بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، فسوّى بين السلوك الطبيعى الذى يصدر عن أهواء الإنسان وميوله ، والسلوك الأخلاقى الذى يجيء عن قصد وإرادة ، ولم يفرق بين طلب اللذة الفطرى ، وطلب اللذة المقصود كما أشرنا من قبل ، وجاء بنتام فوحّد بدوره بين ما هو

كائن وما ينبغى أن يكون ، وسخر من مفهومات الأخلاق التقليدية التى احتلت مكان الصدارة فى فلسفة الأخلاق من قديم الزمان ، وأنكر سلطانها على نزعات الناس الطبيعية وميولهم الفطرية ، وعجب للأخلاقيين الذين يتحدثون عن « الواجب » و « الإلزام » و « ما ينبغى » ونحو هذا مما يصرفنا عن حقيقة رغباتنا وأهدافها . إن الناس جميعاً يتحركون بالفعل نحو تحقيق سعادتهم ، ووظيفة الأخلاقيين لا تقوم فى تصوير مثال أعلى يتجاوز نطاق الواقع إلى التعبير عما ينبغى أن يكون ، بل تقوم وظيفتهم فى وضع قواعد لهداية أفعالنا بحيث تتجه إلى تحقيق أوفر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وفى مثل هذا التيار سار الحسيون من الأخلاقيين .

وجاء فيلسوفنا « مل » فسلم بأكثر المقدمات التى قام عليها المذهب النفعى فى صورته التقليدية ، ولكنه لم يبق — فيما يبدو — على التوحيد بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وإلا لما أوجب على الإنسان أن يعدل فى تقدير مصالحه ومصالح غيره ، ولما زاد فطالبه بالإقدام على التضحية بمصالحه والتخلى عن منافعه متى حقق هذا التصرف للمجموع خيراً .

مشكلة الجبر والاختيار :

وتتفرع عن هذا مشكلة لها خطرها فى مجال الأخلاق والدين والميتافيزيقا ، وإن كان فيلسوفنا لم يفصل فى علاجها ، وهى مشكلة الجبر والاختيار ، فالإنسان إذا كان مجبراً جبرية مطلقة كان الحديث « عما ينبغى أن يكون عليه » حديث خرافة ، لا معنى له ولا جدوى من ورائه

والأصل فى الموقف التجريبى من هذه المشكلة يتمثل فى قول « داڤيد هيوم » « إن الشعور بالحرية خداع ذاتى » subjective illusion ، بمعنى أن الاعتقاد فى حرية الإنسان فيما يأتيه أو يتجنبه من أفعال ، ليس إلا جهلا بالأسباب الحقيقية والبواعث الصحيحة التى أدت به إلى اختيار أفعاله والانصراف

عما عداها . اعتنق فيلسوفنا النظرية التى تقول بجبرية السلوك الإنسانى جبرية محدودة ، وتنفى عن الإنسان حريته المطلقة فى اختيار ما يأتى أو يتجنب من أفعال ، إذ تحدث عن حرية الإرادة بمعنى استقلالها عن المؤثرات الخارجية وإن لم يحاول دراستها دراسة جدية ، شغل بها فى فترة من حياته الباكرة ، وفرق بين حرية السلوك وحرية الرغبات ، وصرح بأن الإرادة ليست مجرد اسم للرغبة التى تصدر عنها أفعال الإنسان (التى تهدف إلى إشباعها) ، بدليل أننا كثيراً ما نقول إن الإنسان يتصرف مسوقاً برغبته فى العمل ضد إرادته . وفى ضوء هذا يصرح بأن عاداتنا تحدد سلوكنا وترسم له طريقه ، بمعنى أن السلوك يجرى بمقتضى ما ألف صاحبه من عادات ، ولكن عاداتنا تخضع لرغباتنا وتتشكل بمقتضياتها ؛ فالسلوك مرجعه إلى الرغبة لا إلى الإرادة المستقلة عن تأثير الرغبات والأهواء ، وفى وسع الإنسان أن يصدر جراً مختاراً حكماً يميز به بين الخير والشر ، ولكن هذا لا يترتب عليه بالضرورة أن يكون فى وسع هذا الإنسان أن يتصرف وفاقاً لهذا الحكم ، لأن السلوك مرده إلى العادات كما قلنا من قبل ، ورب سائل يقول : أليس فى وسع الإنسان أن يغير عاداته وخلقه بحيث يقوى ميله إلى الخير ويضعف نزوعه إلى الشر ؟ يجيب فيلسوفنا بأن هذا ممكن ميسور ؛ من أجل هذا اهتم بالتعليم وطالب بتوخى التربية الصالحة . ولكن هل يستطيع الإنسان أن يقوى ميله إلى الخير ويضعف نزوعه إلى الشر بإرادته الحرة الخالصة ؟ بحيث يأتى الخير لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من منافع وملاذ ؟ اعتقد فيلسوفنا فى فترة من حياته الباكرة — ولا سيما إبان الأزمة النفسية التى أصابته عام ١٨٢٦ — أن الإرادة نفسها بنت الرغبة ، وأن فى وسع الإنسان أن يحسن توجيه رغباته بحيث تتجه إلى الجمع بين صالحه وصالح المجموع ، ومن أجل هذا قيل إن نظريته يمكن اعتبارها نظرية فى الحرية المشروطة المقيدة . فالإنسان حر — حرية محدودة — فى أن يختار الفضيلة متى كان يرغب فيها وينشد التحلى بها فى « قوة » تكفى لاختيارها ، وفى وسعه أن يقوى رغبته فى الفضيلة بمحض

اختياره فى حدود ضيقة . . . ولم يحاول « مل » أن يمضى وراء هذه الحرية المقيدة ، ومن ثم أمكن تلخيص نظريته بأن فى وسع الإنسان أن يصبح فى الوضع الذى ينشده ، وليس مجبراً على الدوام فى أن يكون شخصاً لا يريد أن يكونه .

وما كان لمصلح اجتماعى أن يقول بالجبر المطلق ، ولا أن يدين بمذهب القضاء والقدر Fatalism بمعناه المتزمت ، لأن الدعوة إلى الإصلاح تقتضى الاعتقاد منذ البداية فى قدرة الإنسان على التغير ، ويتضمن هذا التسليم بحرية الإرادة بمعنى من معانيها . وقد هاجم فيلسوفنا مذهب « كالفن »[1] الذى اعتبر حرية الإرادة أكبر خطايا البشر ، وطالب الإنسان بأن يذعن لأوامر الله ويستسلم لنواهيه ويفوض أمره إلى الله ويقف نفسه على طاعته . وأنكر فيلسوفنا ما يقتضيه هذا الاتجاه من إنكار الذات وقمع رغباتها ووأد ميولها واستئصال نزعاتها الطبيعية ، وآثر على هذا رأى الذين يقولون إن الله لم يخلق فى الطبيعة البشرية ميولها ونزعاتها عبثاً ، بل لكى نتعهدها برعايتنا ونعمل على تنميتها بإرادتنا ، وأنه تعالى يسر لذلك ويبتهج له . وبهذا نزع فيلسوفنا إلى الاقتراب من مذهب « توكيد الذات » بالمعنى الذى يجعل الإنسان حريصاً على إشباع قواه وخدمة الآخرين من غير تعارض . إنه لا يقوى ذاته على حساب الآخرين ، ولا يضحى بمصالحهم فى سبيل مصالحه ، فيجمع بهذا بين الأثرة والإيثار[2] ، ولا يكون هذا بغير الإرادة ، وإن سلمنا بأنها إرادة مقيدة ، إذ لم يكن فى وسعه أن يقول بحريتها دون شرط ولا قيد ، لأن هذا الاعتقاد يتنافى مع النزعة التجريبية التى دان بها ، وإن تمشى مع نزعة الحدسيين المتطرفة التى لم تصادف عنده قبولا .

من دفاعه عن مذهبه :

استفرغ « مل » وسعه فى الدفاع عن مذهبه ، وحاول أن يدحض الاعتراضات

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٥ وما بعدها .

(٢) انظر باب المختارات ص ١٠٤ وما بعدها .

التى قيلت فى هدمه ، ونجح فى هذا حيناً وأخفق حيناً ، ولسنا نريد أن نعرض وجوه دفاعه لأن المقام أضيق من أن يتسع لها ، فحسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين ؛

أشار بعض النقاد من أمثال « ويول» إلى أن النفعية تُسوّغ للإنسان أن يلتزم سياسة قضاء المآرب وجر المغانم وانتهاز الفرص ، ولا تفيد فى وضع قاعدة أخلاقية تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر . والنفعى يهتم بتقدير المنافع وحساب اللذات ، وتوقع النتائج والآثار ، وهذه إنما تجىء بالتخمين والتقدير الجزائى ، ولا يتيسر فيها وضع قاعدة عامة يسير السلوك بمقتضاها ولا يشذ عنها ، ولكن « مل » يرد على هذا كله فيقول : إن قضاء المآرب لا يكون متى كان شعار الإنسان أن يحقق أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومتى حرص على إيثار مصلحة المجموع ورفعها فوق كل اعتبار ؛ ويصرح فيلسوفنا بأن فى وسعنا أن نضع لمصلحة المجموع قواعد عامة بنفس السهولة التى نضع بها قواعد تهدى إلى مصالحنا الشخصية ، ولعل هذا أن تضيئه فكرته التى أوجب فيها على الإنسان أن يعدل فينظر إلى مصالحه وكأنها مصالح غيره ، بل فى فكرته التى أباح فيها التضحية بالمصالح الشخصية تحقيقاً لصالح المجموع .

فإذا قيل إن مثل هذه القواعد التى تكفل مصلحة المجموع لا يمكن أن تبرأ من الاستثناء ، أجاب فيلسوفنا بأن جمهرة الأخلاقيين — مع استثناء المتزمتين من أمثال كانط — قد أباحوا الاستثناء من قواعد الأخلاق . على أن الاستثناء — فيما يقول جيمس مل — لا يباح فى مجال الأخلاق إلا متى أمكن تحويله إلى قاعدة عامة . ومن الخير أن نقف قليلاً لبيان ذلك :

إذا افترضنا أن القاعدة الكلية العامة تقول : الصدق فضيلة ، فهل يجوز إباحة الكذب فى ظرف من الظروف استثناء ؟ مريض مشرف على الموت يستفسر من طبيبه عن حاله ، ألا يكون من الوحشية أن يصدقه طبيبه القول ويصارحه بأنه يوشك أن يترك دنياه ؟ ألا تقتضى أبسط المبادئ الإنسانية أن

يطمئنه على حاله كذبا حتى يقضى ما بقى له من حياته فى غير ذعر . . ؟ أما « كانط » وأمثاله من المترمتين فلا يبيحون هذا الاستثناء ، وأما « مل » وجمهرة الأخلاقيين فيرون إباحته بشرط أن يصبح الاستثناء قاعدة عامة تطبق فى مثل هذا الظرف من غير استثناء ! بمعنى أن يكون من واجب كل طبيب أن يكذب على مريضه المشرف على الموت إذا سأله عن حاله . . هذه إذن قاعدة عامة تندرج تحت قاعدة أعم منها — هى أن الصدق فضيلة .

إننا لا نخرج على القاعدة الكلية العامة إلا من أجل اعتبار لا يقل عنها سموا ونبلاً ، إن قول الصدق قاعدة لها خطرها فى حياة الإنسان إلى حد لا يجوز معه كسرها لاعتبارات مؤقتة ، وآية التصرف السليم عند الإقدام على الاستثناء — أى الخروج على قاعدة عامة — ألا يكون الاستثناء من أجل هوى ذاتى أو مصلحة شخصية .

فى مناقشة مذهبه النفعى :

انتهى فيلسوفنا إلى أن سعادة المجموع هى معيار الأخلاقية ، ووحد بين « ما هو كائن » و« ما ينبغى أن يكون » ، وانتقل من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع .

وكان على فيلسوفنا أن يبرهن على صحة هذه القضية التى انتهى إليها ، فقال [١] ، إن الدليل على أن الشىء مرئى visible هو أن الناس يرونه فعلاً ، وبمثل هذا نقول إن الدليل على أن الشىء مرغوب فيه هو أن الناس يرغبون فيه فعلاً ،والاستقراء يشهد بأن الناس — فى كل زمان ومكان — ينشدون السعادة ويرغبون فى توفيرها لأنفسهم ، فكل فرد يلتمس سعادته الشخصية ، ومن ثم كان المجموع — وهو يتألف بالطبع من أفراد — ينشد السعادة . ويكفى هذا دليلا على أن السعادة خير ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وسعادة المجموع خير لمجموع أفراده .

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٠ .

وقد استهدفت هذه الطريقة فى البرهنة لحملة عنيفة من النقد المر شنها خصومه من المناطقة والأخلاقيين على السواء ، فأساءوا إلى سمعته كعالم منطق وفيلسوف أخلاق ، ومن أجل هذا خاصة قال مؤرخوه : إن كتابه فى مذهب المنفعة يتضمن أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية . وحسبنا من وجوه النقد التى تعرض لها برهانه السالف الذكر أنه وقع فى مغالطتين منطقيتين : أولاهما مغالطة اللعب بالألفاظ ، وثانيتهما مغالطة الجمع ، ويراد بالأولى السفسطة التى تبدو فى كلمات تتشابه شكلا أو بناء فيظن أنها متشابهة معنى ، وقد استخدم « مل » كلمة مرغوب فيه desirable بمعنى ما يمكن أن يرغب فيه الإنسان Can be desired وعاد فاستخدمها بمعنى ما ينبغى أن يرغب فيه الإنسان ought to be desired وشتان بين المعنيين وإن دل عليهما معا تعبيره بالمرغوب فيه .

أما المغالطة الثانية فيراد بها الحكم على الكلى بما حكم به على الجزئيات التى يتألف منها ، ويوضحها أرسطو بقوله : إن رقم ٢ عدد زوجى ورقم ٣ عدد فردى إذن رقم ٥ عدد زوجى وفردى معاً ! وبمثل هذه السفسطة اعتبر « مل » سعادة المجموع مجموع سعادات أفراده ! مع أن أنواع السعادة التى يتمتع بها الناس يستحيل جمعها على النحو الذى يجمع به أفراد الناس .

هذا من الناحية المنطقية الخالصة ، أما من الناحية الأخلاقية بمعناها التقليدى فإن « مل » قد انتقل من تصوير ما هو كائن — وهو أن الناس يرغبون بالفعل فى توفير السعادة لأنفسهم — إلى التعبير « عما ينبغى أن يكون » وهو أن الناس ينبغى أن يعملوا على تحقيق سعادتهم — انتقل من الوضع الواقعى الأول إلى الوضع المثالى الثانى انتقالا غير طبيعى ، بل وحد بين الوضعين ولم ينتقل من أحدهما إلى الآخر ، مع أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الوضع الواقعى الأول وليد أهواء الإنسان وميوله وشهواته ، وأن الوضع المثالى الثانى وليد طموح يرقى بصاحبه إلى مستوى أسمى ، وينزع به إلى ترك الواقع الأليم

والتمسك بمثال أعلى يرفع الإنسان عن مراتب الحيوانية . ومن هنا قيل إن الأخلاقية تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ويصطدم الواجب بالشهوة ، وما من شك فى أن البطل أو الشهيد الذى تحدث عنه « مل » يمثل هذه الوجهة من النظر ، إن بطولته أو استشهاده فى سبيل الآخرين ما كان يستحق التقدير والإجلال إذا لم يكن وليد صراع للهوى ونزاع مع الشهوة ، انتهى برفض الحياة اللينة الناعمة ، وإيثار التضحية مع ما يكتنفها من صعاب ومشقات .

هذا إلى أن النقاد قد لاحظوا أن مقياسه الذى ظنه « موضوعياً » — وهو أوفى مقدار من السعادة — يختلف تفسيره باختلاف الناس ، فيفهمه الحكيم على غير ما يفهمه المهرج ، ويتصوره الشهوانى المستهتر على غير ما يتصوره الزاهد الناسك ، ويدركه الأمى الهمجى على غير ما يدركه المتعلم المتمدين ! بل ربما قيل إن وضع « السعادة » معياراً للأخلاقية على النحو السالف الذكر ، يوحى بأن النفعيين قد انحرفوا عن عقيدتهم وسلموا بسلطة الحاسة الخلقية ، إذ أن الاعتقاد بأن شعورنا على حق — فى تصوره للسعادة — لمجرد أنه شعورنا ، يدنينا من اعتقاد الحدسيين فى صدق الضمير الذى اعتبروه فطرياً فى نفوس البشر ، وهذا هو ما نهض النفعيون لدحضه وهدمه ، إلا أن « الحساب اللذّى » عند « بنتام » مرجعه آخر الأمر إلى تقدير ذاتى يختلف باختلاف أصحابه ، ويتباين بتباين نظرتهم للذة وتصورهم لدلالاتها ، ولم يكن فيلسوفنا « مل » فى تحديده لمعنى السعادة معياراً للأخلاقية بأنجح من أسلافه فى هذا الصدد ، فإن تقدير الناس لسعادة المجموع كثيراً ما يختلف باختلاف فهمهم لهذه السعادة ، فالمجتمع يتألف من عناصر متباينة أشد التباين ، فيه الشاعر والفيلسوف والعالم والعامل والأحمق والجاهل ، إنه يجمع ، فيما يقول فيلسوفنا ، بين سقراط الحكيم والخنزير جنباً إلى جنب ! وهو فى نقده الذى وجهه إلى خصمه « ويول » يقتبس عن « بنتام » تلك « الفقرة الرائعة » التى يوجب فيها الاهتمام بسعادة الحيوان ! ومن ثم وجب أن نعمل على تحقيق السعادة للخنزير باعتباره كائناً

حساساً . وكيف نوفق بين سعادة هذا الخنزير وسعادة الفيلسوف سقراط . . ؟

هكذا تفسح النفعية مجالا لوجود صنوف متباينة من السلوك ، من سلوك القديس إلى سلوك الخنزير ، وتفسح مجالا لتطور المجتمع وترقية أفراده ، وبالتالى لتغير نظرتهم إلى السعادة وتصورهم لمدلولها ، وتقنع مع هذا باعتبار « السعادة » خيراً فى ذاتها ، وتوجب على الإنسان أن يعمل على توفيرها لأكبر عدد من الناس ، فكيف تكون السعادة بهذا المعنى المتغير الغامض مقياساً موضوعياً للأخلاقية ، ومعياراً ثابتاً للتمييز بين خيرية الأفعال وشريتها ؟

وإذا كان فيلسوفنا قد فرق بين اللذات فى كيفها ولم يقنع بالتفرقة الكمية التى أقرها بنتام ، فإن هذا لا يغير من هذا الوضع كثيراً ، بل لعله يزيده تعقيداً ، إذ أن اللذات العقلية لا تفضل حتما وفى كل الحالات لذات الحس ومتعه ، فهناك فترات قد يؤثر فيها القديس كوب ماء على قداسه الدينى ، أو يفضل كأساً من النبيذ على لذات الروح أو متع العقل، وهذا بالإضافة إلى أن التفرقة بين أنواع اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بينها . ومن أجل هذا قيل إن المذهب النفعى عند فيلسوفنا يقوم على مصادرة ، مفادها أن اللذة هى الخير الأقصى ، والمعيار الوحيد للأخلاقية ، ولكنه يعود فيفترض مقياساً غير اللذة يفرق عن طريقه بين أنواعها !

هذا إلى أن فيلسوفنا وإن كان قد شعر بنقص القانون الأخلاقى المعتمد فى عصره ، ونزع إلى تعديله استكمالا لنقصه ، ولكن التعديلات التى ألحقها بالنفعية التقليدية لا تمس جوهر هذا القانون، إنه لم يفكر فى إعادة النظر فى القيم الأخلاقية المعتمدة فى عصره ، وإنما احتضن — مع معاصريه وسابقيه من النفعيين والحدسيين — هذه القيم القديمة ، وتبنوها ، وقنعوا بإدخال تعديلات تنفع فى تطبيق القانون الأخلاقى على الحالات الجزئية ، حتى جاء نيتشه ١٩٠٠ Nietzsche وجأر برفض القيم القديمة وإعادة النظر فى تقويمها من جديد .

وقد استهدف المذهب إلى حملات من النقد شنها عليه خصومه فى كل مكان.

قيل بحق إن اللذة يمكن أن تقترن بالأفعال التى نرغب فى إتيانها ، ولا يترتب على هذا أن تكون الغاية الوحيدة القصوى لأفعالنا ، فالذى يستشهد من أجل عقيدة أو مبدأ أسمى لا يقدم على استشهاده طمعاً فى لذة الاستشهاد ، وإن اقترن الاستشهاد عنده بلذة وارتياح ،إنه يقدم على استشهاده مسوقاً بإيمانه بمبدأ يدين به ويرفعه فوق كل اعتبار ، ولو كانت اللذة هدفه الأقصى لالتمس تحقيقها بأى سبيل لا تكون فيه تضحية بحياته ، فاللذة لا تباح من الناحية الأخلاقية إلا متى كانت أداة لتحقيق غاية أجدر بإنسانية الفرد وأخلق بكرامته .

ولا يقال دحضاً لهذا إن « مل » قد انصرف عن اللذة الفردية وطالب بمنفعة المجموع ، ومضى فى هذا التيار حتى أقر تضحية الفرد من أجل سعادة المجموع ، حقيقة إن « مل » قد صحح المذهب التقليدى بهذا التعديل،ولكنه جعل التضحية مرهونة بتحقيق غاية هى مصلحة الجماعة ، وأبى أن ينظر إليها كقيمة لها جلالها فى ذاتها ، ومن هنا جاء ضيق الحدسيين من نقاده .

ثم إنه يقيم سعادة المجموع على سعادة الفرد — كأساس لمذهبه — فيرتد إلى مذهب اللذة السيكولوجى ويلح فى اتخاذه أساساً لمذهبه الأخلاقى ، مع أننا إذا كنا نقنع باللذة التى تصدر عن طبيعة الإنسان وفطرته ما كان هناك معنى لإقامة مذهب أخلاقى يدعو الناس إلى العمل على توفير لذاتهم وتحقيق منافعهم والحرص على مصالحهم . إن الأخلاقية على العكس من هذا تدعونا إلى تهذيب فطرتنا باسم التسامى والطموح والتمرد على الأوضاع الاجتماعية الهزيلة والنزوع إلى مستوى رفيع من الرقى الإنسانى .

هذا إلى أن اعتبار المنفعة معيار « الأخلاقية » الوحيد ، يفقد الأخلاقية طابعها الموضوعى الذى يعزوه النفعيون إلى مذهبهم وهما ، إنه يجعلها مجرد اعتبارات ذاتية تختلف باختلاف أصحابها ، لأن أفراد المجتمع الواحد يتباينون فى نظرتهم للمنفعة وتقديرهم لدلالاتها ، — كما قلنا من قبل . والتفرقة الكيفية

بين اللذات تزيد الأمر تعقيداً ، لأنها مستحيلة بغير الرجوع إلى قاعدة عليا – غير المنفعة أو اللذة – معياراً صحيحاً لتقويم الأفعال الإنسانية ، ومن هنا قيل إن فيلسوفنا قد خرج على منطق مذهبه الحسى حين دعا إلى هذه التفرقة .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقد المذهب النفعى عند فيلسوفنا « مل » ، لا يجوز عدلا أن يصرفنا عن تقدير الجهد المحمود الذى أنفقه فى تصحيح النفعية التقليدية وإزالة بعض وجوه النقص الذى يعيبها ، بالإضافة إلى أثره فى نشر المذهب والدعوة له بقلمه ولسانه . وبدأت جهوده فى هذه السبيل وهو لا يزال فى السادسة عشرة من عمره ، حين ألف فى شتاء عام ١٨٢٢ر٢٣ جمعية أطلق عليها اسم « جمعية دعاة المنفعة العامة » وكان عندئذ طالباً يدرس بجامعة كمبردج ، فاستطاع وهو فى هذه السن الباكرة أن يجتذب إليه قلة من أظهر الطلبة بها وأرفعهم مستوى ، ولم يزد أعضاء هذه الجمعية على عشرة كانوا من صفوة الطلبة الذين شغلوا الحياة الجامعية بوفرة نشاطهم ، واحتلوا بعد تخرجهم مراكز مرموقة ، وحسبنا أن نذكر من هؤلاء : « وليم إيتون توك »[1] ابن الاقتصادى المعروف ، و « وليم إليس » [2] و « روبيك »[3] . . . . . . بمثل هؤلاء الذين كانوا يكبرونه بقليل نهضت هذه الجمعية وزاولت نشاطها فى مناقشة المذهب النفعى وتصحيح أوضاعه وتدعيم أركانه ، وتزعم فيلسوفنا هذه الحركة وتولى قيادتها حتى انحلت الجمعية عام ١٨٢٦ وإن ظلت مبادئها حية بجهوده .

وواصل فيلسوفنا – بعد انحلال هذه الجمعية – نشاطه فى تدعيم النفعية والترويج لها ، وإن كان قد عدل مضمونها التقليدى حتى خرج بها عن نطاقها

---

(١) W. Tooke انتحر عام ١٨٣٠ أثر مرض مرهق .

(٢) W. Ellis المتوفى سنة ١٨٨١ .

(٣) Roeback (١٨٠١ – ١٨٧٩) الذى أصبح من أعلام الراديكاليين الفلاسفة وأساطين دعوتهم .

الضيق ، وأدخل عليها مقومات جديدة أفقدتها طابعها الأصلى ، وبغضت مذهبه إلى المترمتين من دعاة النفعية التقليدية ، وقد عرفنا كيف ضاق به هؤلاء ، وكيف انصرف الراديكاليون الفلاسفة عن اتجاهه وآثروا أن يتزعمهم « كوبدن » تاجر القطن ! على أن التعديلات التى أدخلها على النفعية — مع كل ما يقال فيها — تضاف إلى حسناته ومفاخره ، وبها أزال التضاد القائم بين مذاهب التجريبيين من ناحية، ومذاهب العقليين من ناحية أخرى، وإن كان قد انتهى إلى هذا عن غير قصد وبدون وعى ! وجاء « هنرى سدجويك » Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج ، فسار فى هذه الطريق حتى نهايتها ، وأفضى به هذا إلى محاولة قيمة أراد بها أن يوفق بين مذاهب الحسيين والحدسيين فى مجال الأخلاق ، فكان « مل » أول رائد لهذه المحاولة ، وإن لم يقصد إلى هذه النتيجة قصداً واعياً .

في المنطق ومناهج البحث العلمى

- فى نشأة المنطق التطبيقى الحديث .
- مدى إفادة « مل » من سابقيه .
- أثره فى الدراسات المنطقية .
- كتابه فى المنطق .
- الاستقراء عنده منهجاً للبحث العلمى .
- قواعد البحث العلمى (الأربع) .
- إخضاع العلوم العقلية لمناهج الاستقراء .

فى المنطق ومناهج البحث التجريبى

فى نشأة المنطق التطبيقى الحديث :

وضع أرسطو المنطق الصورى واستوفى مسائله فيما يقول جمهرة مؤرخيه ، ومع هذا فطن إلى الاستقراء وأشار إلى مباحثه فى مواضع متناثرة من مؤلفاته ولكنه انصرف عن تفصيل مسائله وتحديد مراحله إلى الاستدلال القياسى [1] الذى يعتبر صميم المنطق الصورى ، أما منطق الاستقراء فى الغرب فرجع الفضل فيه إلى المدرسة الإنجليزية ، وفى طليعتها « فرنسيس بيكون » فى القرن السابع عشر ، و « جون ستورت مل » فى القرن الماضى ، وقد كان أولهما – باتفاق بين أكثر مؤرخى الغرب – واضع أساس المنهج التجريبى الحديث الذى حاول فيه أن يتفادى نقائص الاستدلال القياسى القديم ، وأما ثانيهما فيرجع إليه الفضل فى إكمال النقص الذى عيب على منهج سلفه بيكون ، واستيفاء مراحل المنهج العلمى الحديث .

تعرض القياس الأرسطاطاليسى القديم لحملة من النقد شنها رواد الفكر الحديث ، مفادها أن هذا االقياس لا يحقق الغرض الذى يبرر وجود الاستدلال فى كل صورة ، وهو كسب معرفة جديدة ، لأن مقدماته ليست على الدوام يقينية ، بل الأصل أن يفترض الباحث صحتها منذ البداية مجرد افتراض وعليه بعد هذا أن يحرص على أن تكون نتائج القياس منسقة غير متناقضة مع مقدماته وسيان بعد هذا أن تطابق هذه النتائج خبرتنا فى الواقع أو تتنافى معها ، لأن محك الصواب فى القياس الصورى اتساق نتائجه مع مقدماته ، وليس تطابقها مع العالم الخارجى .

---

(١) عرفه أرسطو بأنه قول يتألف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها – لا بالعرض – قول آخر .

بل قيل إن القياس لا يؤدى بالباحث إلى كشف معرفة جديدة ، حتى مع افتراض أن مقدماته مطابقة للواقع ، لأن نتائج القياس متضمنة على الدوام فى مقدماته ، فإذا سلمت بالمقدمة التى تقول إن جميع الناس عرضة للموت ، ثم أضفت إلى هذا أن سقراط إنسان ، كنت على علم بأن سقراط هذا أحد الناس الذين وصفتهم فى قضيتك الأولى بأنهم عرضة للموت ، وبهذا لا يكون فى النتيجة التى ينتهى إليها قياسك — وهى سقراط عرضة للموت — شىء جديد ، هى تحصيل حاصل لأن هذه النتيجة صيغة جديدة للتعبير عما سبقت معرفته ! من هنا كان اتهام القياس الصورى بالعقم والإجداب ، فهو يفسر لنا ما نعلمه ولا يكشف لنا عما نجهله فيما كان يقول « ديكارت » .

وتفادياً لمثل هذه المآخذ نشأت محاولات ضخمة يهدف أصحابها إلى وضع مناهج تفضى بالباحث إلى الكشف عما يجهله من ألوان المعرفة الجديدة ، وكان الاستقراء التجريبى أنضج الثمرات التى انتهت إليها هذه المحاولات ، وهو يقوم على فحص الظواهر الحسية التى يراد دراستها ابتغاء الكشف عن عللها (أو معلولاتها) عن طريق وصفها وتقرير حالتها طبقاً للواقع المحس ، ويستند هذا الاستقراء إلى الملاحظة (أو التجربة) المقصودة ، حتى إذا تيسر للباحث أن يعرف الظروف التى توجب وقوع الظاهرة تسنى له أن يتنبأ مقدماً بحدوثها ، استناداً إلى أن العلاقة التى تربط الظاهرة بعلتها — أو معلولها — علاقة حتمية . والغرض من هذا الاستقراء وضع قوانين عامة تفسر الظواهر الحسية . ومعنى هذا أن الاستقراء يبدأ بملاحظة الجزئيات المحسوسة ابتغاء الكشف عن قوانينها العامة ، على عكس القياس الذى كان يبدأ بالمقدمات العامة وينتهى إلى النتائج الجزئية ، وبهذا تثبت دعاة الاستقراء من صحة المقدمات العامة عن طريق ملاحظة الجزئيات وإجراء التجارب عليها ، وأصبح فى مقدورهم أن يتحققوا من صوابها عن طريق الخبرة الحسية والرجوع إلى الواقع . وكانت المعرفة

التى ينتهى إليها الاستقراء جديدة على الباحث ، فتحقق بهذا شرط الاستدلال السالف الذكر .

بدأ هذا الاستقراء فى صورته العلمية — وإن شابها بعض المآخذ — على يد فرنسيس بيكون ، ولكنه أغفل الاهتمام بالغرض العلمى أو حذر — بتعبير أدق — من الإسراف فيه مخافة أن يؤدى إلى بلبلة الفكر وتضليل الباحث ، ومن هنا كان إغفاله للإبانة عنه والحديث عن طرق التثبت من صوابه ، ولم يقدر لأحد من تلامذته أن يستكمل هذه النقائص حتى جاء فيلسوفنا « مل » بعد قرنين من الزمان كما سنعرف بعد

مدى إفادته من سابقيه :

كان طبيعياً أن يفيد « مل » من الدراسات العلمية التى أدت إلى قيام الاستقراء وبيان خطواته ومراحله ، وقد بدأت هذه الدراسات على يد رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة ، وإذا استثنينا الجهد الطيب الذى بذله بيكون فى هذا المجال ، لم نجد بين فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى إنجلترا من يستحق التمجيد عند الحديث على كشف المناهج العلمية . حقيقة إن فلاسفة الإنجليز إبان هذه الفترة الطويلة — ولا سيما « جون لوك » J. Locke و « دافيد هيوم » D. Hume — قد أقاموا أسس هذا المنهج العلمى وألمعوا إلى مقوماته ، ولكن فيلسوفنا « مل » هو الذى أقام البناء وارتفع به ، وكان — بعد بيكون — أول من جعل الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضع بحث ومثار اهتمام ، ومن أجل هذا قال مؤرخو المناهج إنه افتتح عصراً جديداً فى تاريخ المنطق ، فبسط مجال هذا البحث ووسع دائرة أفقه ، بالإضافة إلى أنه وضع أساساً منهجياً جديداً لهذه الدراسة ، وإن كان مع هذا مديناً لثلاثة من فلاسفة الإنجليز يقتضينا الإنصاف أن نقف عندهم قليلا :

أولهم « ريتشارد ويتلى [1] » رئيس أساقفة دبلن ، ويعتبر — بعد بيكون — أول من حفز المفكرين إلى الاهتمام بالدراسات المنطقية ، إذ نشر عام ١٨٢٦

(١) Richard Whately (١٧٨٧-١٨٦٣) .

كتابه عن « أصول المنطق »[١] فكان كتاباً مدرسيا فى المنطق الصورى ، تجرى مباحثه على غرار النظرية التقليدية فى صور الاستدلال وقواعده ، مع اهتمام ملحوظ بالأغاليط ، ولكنه كان بعثاً للاهتمام بالمشكلات المنطقية وإثارة للرغبة فى دراستها ، وفيلسوفنا « مل » مدين له بميله إلى المنطق ونزوعه إلى مزاولة التفكير فى مسائله .

وثانيهم « السير جون هرشل » [٢] عالم الفلك المعروف ، إذ شارك بدوره فى إثارة الاهتمام بالدراسات المنطقية ، وزود المعنيين بالاستقراء بثروة من المادة كان لها خطرها فى التمكين للاستقراء وتفسير مشاكله ، فوضع عام ١٨٣٠ كتابه « بحث فى دراسة الفلسفة الطبيعية »[٣] ووجد فيلسوفنا « مل » فى هذا الكتاب مادة خصبة مستقاة من العلوم الطبيعية فأفاد منها وأحسن استغلالها فى وصفه لعملية الاستدلال الاستقرائى ، وبيان مراحله وأسسه ومقوماته ، لقد وجد منهجه مطبقاً فى هذا الكتاب ، وإن كان الكتاب لا يعرض صراحة لشرح المنهج وتحديد أسسه .

وثالثهم « وليم ويول »[٤] بكتاباته التى تميزها سعة معرفته بالعلوم التجريبية وتاريخها ، يشهد بغزارة مادته فى هذا الصدد كتاباه : « تاريخ العلوم التجريبية »[٥] الذى صدر عام ١٨٣٧ و « فلسفة العلوم الاستقرائية » [٦] الذى نشر عام ١٨٤٠ وقد ضمنهما مؤلفهما فيضاً من المادة الغزيرة الخصبة كاد بها أن يفوق « هاملتون » الذى اشتهر بأنه أعلم أهل عصره .

ووضع « ويول » كتابه الثالث عن الاستقراء »[٧] وطواه على كنوز من

---

(١) Elements of Logic وقد راج حتى أعيد طبعه مرات .

(٢) Sir John Herschel (١٧٩٢ – ١٨٧١) .

(٣) Discourse on the Study of Natural Philosophy

(٤) Wm. Whewell (١٧٩٤ – ١٨٦٦) .

(٥) History of the Inductive Sciences وقد ترجم إلى الألمانية بين عامى (١٨٣٩ – ١٨٤٢)

(٦) Philosophy of the Inductive Sciences

(٧) On Induction

المعلومات انتفع بها فيلسوفنا « مل » ، واعترف بهذا الفضل شاكراً ، وإن خالف صاحبها فى أمور جوهرية كثيرة ، لأنه وجد فيه ممثلا لما سماه بوجهة النظر الألمانية ، أى للفلسفة الميتافيزيقية التى تقوم على التفكير الأولى السابق على التجربة[١] ، وفيلسوفنا ينفر من هذا النوع من التفكير الميتافيزيقى ويأخذ على عاتقه محاربته ، لأن المعرفة عنده مصدرها الوحيد هو التجربة كما قلنا من قبل . والواقع أن « ويول » كان شديد التأثر بفلسفة « كانط » وكان من ناحية أخرى يرفض منطق التجريبيين ولا يسيغ اتجاههم فى نظرية المعرفة ، وإن اعترف بأهمية الاستقراء فى استنباط حقائق عامة من حقائق جزئية ، وأطلق على العلوم التى كانت تسمى بالعلوم الطبيعية (التجريبية) اسم العلوم الاستقرائية .

بهؤلاء تأثر فيلسوفنا فى المجال المنطقى ، لم يوحوا إليه بفكرة جديدة ، ولم يرشدوه إلى اتجاه مبتكر ، وإنما أثاروا فيه الرغبة فى الدراسات المنطقية والاهتمام بمناهج البحث ، وزودوه بمادة أعانته على تدعيم اتجاهه التجريبى والتمكين له .

أثره فى الدراسات المنطقية :

وكان فيلسوفنا قد شرع فى دراسة المنطق وهو لا يزال فى الثالثة عشرة من عمره — كما أشرنا من قبل — فاطلع وهو فى هذه الآونة الباكرة من حياته على بعض الأبحاث التى خلفها أرسطو واضع المنطق الصورى ، وتركها الفلاسفة المدرسيون بعده ، وعالج فيلسوفنا فهمها وهو لا يزال حدثاً . وقبيل بلوغه الثانية والعشرين من عمره نشر بحثاً ينقد فيه كتاب « ويتلى » السالف الذكر « أصول علم المنطق » . والطريف فى هذا البحث أنه ينطوى على بيان واضح

(١) إذ كان « ويول » يستصوب رأى « كانط » فى أن العقل يحوى معانى أساسية قبلية لم تجىء اكتساباً ، وهى التى تساعد على تنظيم التجربة ، كمعنى المكان والزمان . وهو أساس العلوم الرياضية . ومعنى العلة وهو أساس العلوم الطبيعية ، ومعنى الغاية وهو أساس العلوم الحيوية ، ومعنى الواجب وهو أساس الأخلاق .

للاتجاه الاستقرائى الذى دعا إليه وبشر به بعد ذلك ! إن فى اهتمامه وهو فى سن الحداثة بمباحث المنطق الوعرة ، واهتمامه بمنطق الاستقراء وتفهم مسائله العويصة ، شاهداً على تفتح وعيه لهذه الأبحاث الدقيقة ونضج تفكيره الباكر . وقد سجل تاريخ المنطق له كشوفاً علمية فيها أصالة وابتكار ، يشهد بهذا كتابه القيم الذى سماه أول الأمر System of Logic, Ratiocinative and Inductive نشره فيلسوفنا وهو فى السابعة والثلاثين من عمره، فكان حداً فاصلا فى دراسة المنطق بين عهدين ، وإليه وحده — دون غيره من كتب عصره — تدين التجريبية باستقرارها والتمكين لنفسها ، وفى ظل المبادئ التى أقرها أخذت تنمو وتترعرع ، ولهذا قيل إنه أعظم « مانيفستو » Manifesto — بلاغ مبين — أذاعته الفلسفة التجريبية تقريراً لمبادئها ونذيراً بنتائجها ، وفيه بيان واضح ناضج بالمبادئ التى بشر بها « بنتام » وروج لها « جيمس مل » ومن ذهب مذهبهما ، وفيه محاولة جادة لتفادى المآخذ التى كانت تعزى إلى النفعية التقليدية ومع هذا ظلت مواضع اتفاقه مع سابقيه من النفعيين أكثر من وجوه اختلافه معهم — كما عرفنا فى الفصل السالف .

ولسنا نريد أن نخوض فى تفصيلات المباحث المنطقية ونبين عن جزئياتها كما وردت فى هذا الكتاب الذى خلد اسم صاحبه ، وإلا اقتضانا هذا أن نخرج عن الحيز المفروض لهذا الفصل ، فحسبنا أن نتحدث موجزين عن أهم المناطق التى عرض لها فيلسوفنا ، ونكشف عن وجهات نظره فيها ، ونبين عن مواطن الأصالة فى تفكيره ، مشيرين خلال هذا إلى جهده فى تدعيم المنطق الاستقرائى وفضله على إقرار مناهج البحث العلمى ، عسى أن يساعدنا هذا على أن نستكمل فى أذهاننا الصورة التى نرسمها لهذا الفيلسوف فى هذا الكتاب

ونبادر الآن فنقول إن سير الدراسات المنطقية قد تأثر بكتاب فيلسوفنا كل التأثر ، فما من بحث فى المنطق — طالما كان لا يتحرك فى المجال التقليدى الذى رسمه أرسطو ، أو يجرى على الطرق الميتافيزيقية أو الرياضية — إلا وهو مدين لكتاب

فيلسوفنا متأثر به ، بل حتى الدراسات المنصـا، نموها ستقرائية قد اتجهت وفاقاً لمناهجها بعد أبحاثه الخصبة اتجاهات جديدة، وعلى يديه ساد الاتجاه السيكولوجى فى المنطق بضع عشرات من السنين . فلم تنقطع سيادته حتى ظهرت أبحاث « هوسيرل » فى أواخر القرن الماضى ، وجميع الأبحاث التى تناولت العلم وعرضت للبحث فى مناهجه ، مدينة لفيلسوفنا — بالغاً ما بلغ استقلالها وتميزها من اتجاهه ، بل يرجع إليه الفضل فى أنه أضاف إلى مجال العلم الطبيعى منطقة كانت مبعدة عنه — هى منطقة العلوم الأدبية أو العقلية . لقد قام بأول محاولة أريد بها إخضاع هذه العلوم لمناهج البحث التجريبى ، وصحيح أنه لم يستطع فى ذلك الوقت أن يفرق بين مناهج هذه العلوم ومناهج العلوم الطبيعية تفرقة دقيقة حاسمة ، وأنه غلا فى توكيد سيادة الأخيرة على غيرها من العلوم ، ولكن فضله يبدو فى إثارة الاهتمام بهذه المشكلة ، وتحديد الوضع الذى ما زالت تقوم عليه فى أيامنا الحاضرة .

كتابه فى المنطق :

أوحت إليه مناقشاته مع صديقه « جروت » أن يضع كتاباً فى المنطق ، وكان على اتفاق مع بنتام وأبيه جيمس فى المبادئ التجريبية الدينية التى كانا يدينان بها ، ولكنه عاود النظر فى هذه المبادئ وأخذ يقارن بين تجريبية أبيه ومثالية « ماكولى » حتى انتهى إلى منهجه المنطقى الذى اصطنعه فى الفلسفة السياسية . وفى عام ١٨٣٢ عاود النظر فى هذا الموضوع حتى انتهى إلى نظرية فى القياس تراها فى الباب الثانى من كتابه ؛ وشعر بعد هذا أن فى وسعه أن ينشر على الناس كتاباً قيما له خطره فكتب الباب الأول عن الألفاظ والقضايا ، وتوقف بعد هذا خمس سنوات حتى قرأ كتاب « ويول » عن « تاريخ العلوم الاستقرائية » وكتاب « هرشل » « بحث فى دراسة الفلسفة الطبيعية » ، فزوداه بمادة كانت تنقصه حين هم بمعالجة الاستقراء منهجا للبحث العلمى ، فكتب فى شهرين

أشق جزء فى كتابه . ى دعا " نظرية الاستدلال وأكبر جزء فى كتابه خاصاً بالاستقراء ى واستواحس عناء التغلب على صعوبات الموضوع وحل عُقدة ، ثم قرأ كتاب « أوجيست كونت » إمام الوضعيين عن الفلسفة الوضعية وتأثر به ، وإن كان لا يدين له إلا بالقليل من نتائج بحثه ، وتيسر له أن يفرغ من الباب الثالث فى أغسطس من عام ١٨٣٨ ، أما الفصول الأخرى التى عالج فيها « اللغة والتصنيف » والأغاليط فقد أضافها إلى كتابه فى خريف العام نفسه ، وأتم بقية الكتاب فى صيف عام ١٨٤٠ وخريفه ، ثم أخذ يعيد كتابة هذا المؤلف حتى نهاية العام ، وألحق به كثيراً من الإضافات والتعديلات ، مستلهماً فى هذا كتابى ويول وكونت السالفى الذكر ، ثم قدم كتابه إلى ناشر لم يحسن تقديره ، فأعاد تقديمه إلى « باركر » Parker الذى نشره فى ربيع عام ١٨٤٣ .

وقد حرصنا على أن نسجل السنين التى تمت فيها أجزاء الكتاب ، عسى أن يدرك القارئ أن هذا المؤلف كان ثمرة جهد شاق وعر ، وصبر طويل مرير ، مع استلهام غيره من أساطين العلم التجريبى فى عصره ، وقد صادف عمله من النجاح فوق ما كان يتوقع ، فليس بين الفلاسفة منذ أيام لوك من قاربه فى القدرة على تيسير مسائل الفلسفة وتبسيطها حتى تستهوى غير المتخصصين ، ثم هو يصرح بأن الفلسفة التى هاجمها فى كتابه هى مصدر الأخطاء العتيقة البالية ، والأحكام المبتسرة التى عاقت تقدم الفكر الفلسفى ، عالج هدمها من ناحية المنطق ، أى هاجمها فى أمنع حصونها ، وبعد تقويضها أخذ يرسم الطريق إلى فلسفة صحيحة ، فساهم بهذا فى نصرة العقل وتدعيم كيانه ؛ ومعنى هذا أنه لم يقصد بوضع مؤلفه هذا أن يكون مجرد مناقشة للمشاكل المجردة العويصة ، وإنما أراد به — عن طريق مباشر — أن يحقق الأغراض التى وقف عليها حياته .

كان كتابه فى المنطق أدق وأشمل تطبيق لمبادئ الفلسفة التجريبية ، وهو شائق مع وعورة مباحثه ، بسبب اتساع الموضوع الذى يعالجه من ناحية ، وخلوه من الجفاف الذى يلازم مباحث المنطق الصورى من ناحية أخرى ،

وهو يحدث قارئه عن تاريخ المعرفة البشرية ومراحل نموها ، وكثيراً ما يشير إلى التطور الذى أدرك التفكير الإنسانى خلال العصور ؛ والمنطق عنده أساس مشترك لكل مدارس الفلسفة ، فهو فى نظر الفيلسوف الحدسى الميتافيزيقى مستودع الحقائق الأولية القصوى التى يعتبرها أساساً للمعرفة اليقينية ، أما الفيلسوف التجريبى الذى لا يعتقد فيما يقوم وراء الخبرة الحسية ، فإنه يستخدم المنطق فى تفسير المعرفة البشرية بالإبانة عن مصدرها ، وهو ملاحظة الظواهر الحسية وإجراء التجارب عليها وتفسير العلاقات الثابتة التى تقوم بين بعضها والبعض الآخر . والمنطق — فى نظر فيلسوفنا وأمثاله من التجريبيين — كفيل بأن يثبت لنا أن الفلسفة الميتافيزيقية شىء زائد عن الحاجة ، ويبرهن على أن البحث فى الحقائق الأولية القصوى لا معنى له ولا جدوى من ورائه .

وقد كان فيلسوفنا يهدف من وراء وضع كتابه إلى غرض يشير إليه فى قوله : « إن النظم الاجتماعية الفاسدة تؤيدها فلسفة زائفة » فإصلاح هذه النظم يقتضى القضاء على الفلسفة الزائفة التى تشد أزرها وتمكن لها ، والعمل على إحلال فلسفة سليمة صحيحة مكانها ، وليست الفلسفة الزائفة المقصودة فى هذه العبارة إلا مذاهب الحدسيين من الفلاسفة ، والقضاء عليها يستلزم أسلحة منطقية ماضية ، تحطم مزاعمها وتجتث مقوماتها . ومن أجل هذا وضع كتابه فى المنطق ، فكان أول كتاب نشره على قرائه ، وأعظم سفر أخرجه للناس وكشف به عن مواطن أصالته وعبقريته . وقد أدهشه النجاح الذى أصابه هذا الكتاب ، إذ تكاثر قراؤه وكان يقرأ بين جدران الجامعات كما يقرأ الكتاب المقدس ؛ وكلف به الطلبة الذين زعموا أنهم يمثلون حرية الفكر الأصيلة ، واعتبروه أمضى سلاح يمكن استخدامه فى محاربة النظم الاجتماعية السيئة التى كادت تتلف أجيال الناشئة ، واستئصال الفلسفة الحدسية التى تمكن لها ، وخلق أوضاع اجتماعية سليمة تساير الروح العلمية الصحيحة .

وبيان فضله فى البحث المنطقى ، ومعرفة فتوحاته فى مناهج البحث العلمى ،

تقتضينا أن نقف عند موضوعات لها خطرها فى هذا المجال ، ولنبدأ بعرض موقفه من :

الاستقراء عنده منهجا للبحث العلمى :

ساير فيلسوفنا نقاد المنطق الصورى فاتهمه بالعقم والإجداب ، وصرح بأن القياس ليس إلا مصادرة على المطلوب ، لأن نتيجته مفترضة فى مقدمته الكبرى ، وهى المطلوب ، إنها لا تخرج عن أحد أمرين ، أولهما أن تكون معروفة قبل المقدمة التى تتضمنها وعندئذ تنتفى الحاجة إلى وضع قياس ، وثانيهما أن تكون مجهولة وعندئذ يتعذر وضع المقدمة الكبرى ؛ من هنا رأى أن القياس استنتاج جزئى من جزئى . فى مثالنا السالف الذكر نستنتج تعرض سقراط للموت من تعرض آخرين للموت قبله ، وهكذا أصبح القياس عنده استقراءً ؛ والنتيجة فيه تكتسب طبقاً للمقدمة الكبرى ولا تستنتج منها ؛ وقد صرح بأن الاستدلال لا يكون إلا استقراء ، حتى العلوم الرياضية فى نظره استقرائية — فى نشأتها على أقل تقدير — والاستدلال القياسى الأرسطاطاليسى لا يستخدم إلا فى عرض النتائج العامة التى ينتهى إليها الاستقراء . وأبى « مل » أن ينظر إلى القياس باعتباره قائماً فى لزوم النتيجة من المقدمتين لزوماً ضرورياً — كما ذهب أرسطو وجرى وراءه أصحاب النظرة التقليدية للمنطق ، واستخف برأيهم فى أن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة بالقياس إليهما لا بالقياس إلى الواقع ، وجاهر فيلسوفنا بأن المنطق لا يكون صحيحاً متى غفل عن مادة المعرفة وابتعد عن الخبرة الحسية وصرف اهتمامه بشروط تناسق الفكر مع نفسه . من أجل هذا رفض التعريفات التقليدية للمنطق — وقد أخذ بها بعض المحدثين من أمثال هاملتون — وأبى اعتباره علم لزوم التالى من المقدم كما كانوا يقولون، وألح — مسايرةً لمذهبه الحسى — فى ربط الفكر بموضوعاته ، مع اعترافه بأن

المنطق لا يعرض للحقائق التى تدرك فى الخبرة الحسية إدراكاً مباشراً . من هنا قال : إن المنطق « هو علم البرهان » — بالنظر فى صحة استنباط قضية من أخرى — ولما كان الأصل فى المعرفة إدراك المحسوس ، يتبعه إدراك المجرد ، كان منطق الاستقراء عنده هو الأصل والمنطق الصورى متفرع منه ؛ وكان طبيعيًّا لفيلسوفنا وقد اعتنق المذهب الحسى — أن ينكر المعانى المجردة والماهيات الخالصة — بمعناها التقليدى المعروف — لأنها لا تقوم فى نظره إلا مجسمة فى مادة . ولهذا استعصى على الإنسان أن يتصور شيئاً إلا فى صورة جزئية مشخصة. وإذا نحن حصرنا انتباهنا فى بعض عناصر هذه الصورة حتى كدنا أن نتصورها مستقلة عن سائر العناصر الأخرى وأوجدنا صلة بين عناصر تشترك فيها طائفة من أفراد ظاهرة ، وأطلقنا عليها اسما ، فإننا إذا سمعنا الاسم خطر لنا شىء حاصل على هذه العناصر ، وهذا عند فيلسوفنا هو المعنى الكلى ، وقد نشأ عن هذا إنكاره للمعانى المجردة ومفهومات المعانى وما صدقاتها .

وإذا صح هذا كان « الحكم » لا يفتقر إلى المعنى المجرد ، إذ ليس الحكم الواقعى — كقولنا إن السبورة سوداء — إلا جمعاً بين إحساسين ، وقد أنكر فيلسوفنا زعم العقليين بوجود مبادئ فطرية لا تستقى من التجربة ، تتمثل فى قوانين المنطق الصورى — كمبدأ الهوية أو الذاتية ومبدأ عدم التناقض — كما تبدو الأوليات الرياضية . أنكر فيلسوفنا فطرية هذه المبادئ ، وردها إلى التجربة وفسرها بقوانين تداعى المعانى ، فمن ذلك أن رابطة العلية لا يمكن معرفتها بالاستدلال العقلى ، وإنما تعود العقل على أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه . إن معنى المعلول لا يمكن استنتاجه من معنى العلة فيما قال هيوم من قبل ، وإنما يشاهد الناس ظواهر يتبع بعضها بعضاً فينتهى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى تفسير سائر المبادئ الضرورية التى ظنها العقليون فطرية فى النفس بمعنى أنها لا تجىء اكتساباً ، فبالتداعى تقوم رابطة بين ظاهرتين حتى ليصعب تصورهما منفصلتين .

والاستقراء الذى يدعو إليه مبنى على ملاحظة جزئيات الانتهاء إلى قانون عام يفسر الجزئيات ، ولا يهتم فيلسوفنا بالاستقراء الذى تلاحظ فيه جميع أفراد الظاهرة التى يدرسها الباحث واحداً واحداً ، لأن الحكم على الكلى يكون نفس الحكم الذى صدر على كل فرد من أفراده ، إنه يفيد نفس المعرفة التى تتضمنها مقدماته ، وقد سبق بيكون إلى استبعاد هذا النوع من الاستقراء منهجاً للبحث العلمى ، واعتبره صبيانياً لا تقوم نتائجه على أساس ، وجاراه فيلسوفنا مل فصرح بأن هذا النوع من الاستقراء قد يصطنع فى المراحل الأولى للبحث . ولكنه لا يفيد كثيراً فى البحث العلمى ، لأن الاستقراء عنده يفقد قيمته إذا كان مجرد تلخيص لمعلومات سبق العلم بها ، لأن وظيفته كسب معرفة جديدة ، أو الكشف عن حقائق مجهولة ، فالقوانين التى نتوصل إليها عن طريق الاستقراء لا تصدق على الحالات الجزئية التى لاحظناها فحسب ، بل تتجاوزها إلى جميع الحالات التى تشبهها ولو لم تتناولها ملاحظة أو تجر عليها تجربة ، ومعنى هذا أننا نبيح لأنفسنا أن نحكم على أفراد الظاهرة التى لم نخضعها لملاحظاتنا نفس الحكم الذى أصدرناه على أفرادها التى تناولتها ملاحظتنا ، فما الذى يبرر هذا التعميم ؟ كيف نزعم بأن صدق قضية تجريبية فى الماضى والحاضر يعد دليلا كافياً يبرر القول بصدقها فى المستقبل ؟ تلك هى مشكلة الاستقراء فيما يسميها مؤرخو المنطق ، وقد كان هيوم يرى أن مشروعية الاستقراء لا تقوم على دليل منطقى ولا تجريبى . . ولسنا نريد أن نخوض فيما أدت إليه هذه المشكلة من خلافات بين الفلاسفة ، ولكن حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد صرح تبريراً لها بأن التجربة قد علمتنا أن ظواهر الطبيعة تجرى على نسق واحد ، وتسير على غرار لا يلحقه تغير ، وكل ظاهرة تسبق أخرى ، ومن ثم سميت السابقة متى اطرد وقوعها علة ، وسميت اللاحقة عند اطراد وقوعها معلولا ، وتمشياً مع قانون تداعى المعانى تعيد الذاكرة الظواهر بنفس الطريقة التى تعاقبت عليها ، وهذا هو سر الاعتقاد بالقوانين الضرورية والمبادئ الكلية ، إذ ليست جميعها فى نظر فيلسوفنا إلا

مجرد تعميم من تجارب جزئية ، وإذن فتعميم الحكم بعد ملاحظة جزئيات معدودة يبرره اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب حدوثها ، وإن لكل علة معلولا ينشأ عنها ، وهذا هو قانون العلية العام ؛ بالإضافة إلى أننا نعتقد كذلك أن ظواهر الطبيعة تجرى على نسق واحد لا يتغير ، والعلل المتشابهة تصدر عنها معلولات متشابهة ، وهذا هو الاطراد فى وقوع الظواهر الكونية والوقائع الطبيعية ؛ وواضح أن « مل » لا يسلم بأن مبدأ العلية فطرى فى النفس الإنسانية — كما كان يزعم العقليون — وإنما اعتبره مبدأ تجريبيًّا يجيء اكتساباً ويفسر فى ضوء قوانين تداعى المعانى — على نحو ما أشرنا منذ حين .

وأصل المشكلة السالفة أن « فرنسيس بيكون » كان قد طالب الباحثين بإغفال النظر فى العلل اللاهوتية والميتافيزيقية ، والاهتمام بمعرفة الظروف التى تسبق وقوع الظاهرة التى يدرسونها ، وجاء « داڤيد هيوم » فأنكر وجود قوة تربط بين المعلول وعلته ، وتوجب على أولهما أن ينشأ عن ثانيهما — بطريقة مطردة ، وفسر العلاقة الضرورية بين الظواهر بالتتابع الزمنى الذى يجعلنا نعتقد بأن اللاحق يعقب السابق ؛ وجاء فيلسوفنا « مل » فصرح بأن الاستقراء وظيفته الكشف عن العلاقات الضرورية بين الظواهر ، والظواهر عنده مطردة الوقوع ، وجاهر بأن العلة معناها مجموعة الشروط والظروف التى متى توافرت ترتب على توافرها وقوع المعلول بصفة مطردة ، بهذا فطن « مل » إلى خطأ وقع فيه « هيوم » إذ أدرك أن العلاقة العلية لا ترد إلى التتابع الزمنى ، لأن التعاقب المطرد لا يكون فى جميع حالاته قانوناً ، فلا يكفى وجود سابق مطرد وقوعه ليكون هذا دليلا فى نظر العلم على أنه علة اللاحق المطرد ، فالليل والنهار يطرد وقوعهما متلاحقين ، وليس السابق منهما علة اللاحق ، من هنا صرح « مل » بأن العلة هى السابق الضرورى وليس السابق العرضى ، ولو كان مطرداً ، ومهما قيل فى هذا التصور لمعنى العلية ، فإن لصاحبه الفضل فى أنه استبعد منه فكرة الإيجاد التى توحى بإرادة إلهية أو إنسانية .

هذا إلى أن « مل » كان يعتقد أن الاستقراء يفضى بالباحث إلى نتائج يقينية ، فساير فى هذا أسلافه ومعاصريه على السواء ، ولكن فتوحات العلم فى القرن العشرين قد زعزعت هذه الثقة ، وأكدت أن القوانين العلمية لا تقال إلا على سبيل الاحتمال أو الترجيح ، ولا ترقى قط إلى مرتبة اليقين ، إنها تعتبر صادقة ما لم يثبت بطلانها ، والتنبؤ بعودة الظواهر فى المستقبل لا يكون إلا على سبيل الترجيح ، والباحثون اليوم يفترضون أن أساس الاستقراء يقينى مخافة أن يدركهم شك يقضى على كل حقيقة ، هذه هى الأزمة التى أصابت مبدأ الجبرية الذى كان يعتبر إلى الأمس القريب مطلقاً .

قواعد البحث العلمى :

عرفنا رأى « مل » فى العلاقة العلية التى يهدف العلم إلى كشفها ، ولم يقنع فيلسوفنا بالرأى الذى أسلفناه ، بل وضع قوانين تساعد على تحديد العلة فى سياق التلازم والتعاقب ، هى قوانين الاستقراء التى تمكن الباحث من أن يتثبت من صواب الفروض التى يضعها تفسيراً مؤقتاً للظواهر التى يدرسها ، وفى هذا الجانب من تفكيره المنطقى أصالة لم يسبق إليها ، ذلك أن سلفه « بيكون » قد صرف جل اهتمامه إلى الملاحظة والتجربة — أولى مراحل المنهج العلمى — ولم يكترث للفروض العلمية كثيراً ، وسايره فى هذا الكثيرون وفى مقدمتهم « نيوتن » + ١٨٢٧ Newton ، ولكن العلماء قد فطنوا إلى أهمية الفرض العلمى فى تفسير الظواهر واعتبروها من أهم مراحل البحث العلمى ، وتقدم هؤلاء « ويول » و « هرشل » و « كلودبرنار » . ولكن فيلسوفنا « مل » قد جعل وظيفة « الفرض » ثانوية فى مجال البحث العلمى ، ولما آخذه على هذا « ويول » قال « مل » إن إطلاق العنان للخيال يضلل الباحث ويبلبل فكره لأنه ينتهى به إلى عدة فروض تفسر ظواهر واحدة ، وفى هذا الرد ترداد لبعض ما قال « بيكون » فى هذا الصدد ، ولكن « ويول » رفض هذا الرد قائلا إنه

لو صح لارتدت هذه الفروض فى نهاية الأمر إلى فرض واحد !

قلنا إن « مل » قد وضع برغم هذا قواعد للكشف عن العلة فى سياق التلازم والتعاقب ، أى للتثبت من صحة الفروض العلمية ابتغاء الكشف عن العلاقات العلية الضرورية ووضع القوانين التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، ونريد الآن أن نلخص هذه القواعد للوقوف على مدى قيمتها ، ومعرفة مبلغ الأصالة فيها :

من الواضح أن العالم إذا وضع فرضاً يفسر به الظاهرة التى يدرسها ، ثم أثبت الواقع خطأ هذا الفرض ، وجب أن يعدل الباحث عنه إلى فرض ثان يشهد الواقع بصوابه ، وعندئذ يكون قانوناً أو نظرية علمية ، ولتمحيص هذه الفروض وضع فيلسوفنا أربع قواعد هى :

١ ــ قاعدة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع [1] :

ومفادها أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها ، ــ أى أن العلة مطردة فيما يقول الأصوليون من فقهاء المسلمين ، وهى تشبه من ناحية أخرى قائمة الحضور فى منهج بيكون .

ولتفسيرها نسوق هذا المثال : إذا حضر مجموعة من الأفراد وليمة وطعموا فيها صنوفاً مختلفة من الطعام، ثم أصيبوا بالتسمم ، وأريد معرفة الصنف الذى أدى إلى هذه الإصابة ، استعرضنا الأصناف التى طعمها كل منهم ، فإذا ثبت أنهم لم يشتركوا إلا فى صنف منها ، رجح فى الظن أن يكون اشتراكهم فى هذا الصنف هو الذى أدى إلى التسمم ، ولفهم هذه القاعدة نعبر عن هذا المثال برموز : إذا كان :

(ا) من المصابين قد أكل من صنوف الطعام هـ ، و ، ز ، ح

(ب) من المصابين قد أكل من صنوف الطعام هـ ، ط ، ك ، ل

---

(١) انظر باب المختارات ص١٩٤ .

(حـ) من المصابين قد أكل من صنوف الطعام هـ ، م ، ن ، و

(د) من المصابين قد أكل من صنوف الطعام هـ ، ى ، ص، ع

ثبت بهذا أن المصابين جميعاً قد اشتركوا فى صنف واحد من الطعام هو « هـ » واختلفوا فيما عداه من صنوف ، وبهذا يرجح فى ظننا أن يكون الصنف « هـ » علة الظاهرة التى ندرسها – وهى التسمم .

وتسمى هذه الطريقة بطريقة الملاحظة لأنها تصطنع فى ملاحظة الظواهر أكثر مما تصطنع عند إجراء التجارب عليها ، كما تستخدم فى البحث عن علل الظواهر أكثر مما تستخدم عند البحث عن معلولاتها .

وهذه الطريقة لا تؤدى بالباحث إلى معرفة يقينية ، فقد تكون للظاهرة الواحدة عدة علل كل منها يكفى لإحداث المعلول ، وكثيراً ما يتحرى الإنسان فى هذه الطريقة إثبات الشواهد التى تؤيد الاتصال العلىّ ، ويغفل الشواهد المضادة التى تثبت أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، ومن أجل هذا وضع « مل » قاعدته الثانية :

٢ – قاعدة الاختلاف أو التلازم فى التخلف[1] :

وهى عكس القاعدة السالفة ، لأنها تقرر بأن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، أى أن العلة منعكسة فيما يقول الأصوليون ، وهى تشبه قائمة الغياب فى منهج بيكون ؛ وتقضى القاعدة بمنع وجود العلة مع وجود الظروف كلها ، إذا امتنع المعلول ، فإن حدث هذا ، دل على وجود علاقة علية بين الظاهرتين ؛ وتسمى هذه بقاعدة التجربة لأنها أهم من قاعدة الاتفاق فى مجال البحث التجريبى .

وحسبنا مثالا من تاريخ التجريب العلمى تفسيراً لهذه القاعدة : كشف « باستير[2] » عن لقاح يحمى الأبقار والشياه من مرض الجمرة ، وتحدته

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٤ .

(٢) Pasteur (١٨٢٢ – ١٨٩٥) .

الجمعية الزراعية بميلان أن يجرى تجربة علنية يثبت بها نجاح لقاحه ، وأعدت له ثمانى وأربعين شاة وعدة أبقار وعنزتين ، وعلى مرأى من جمع غفير أعطى اللقاح لنصف الشياه والأبقار والعنزتين ، وترك نصفها الآخر بغير لقاح ، ثم عاد « پاستير » بعد أيام وحقن جميع هذه الحيوانات بجراثيم الجمرة ، وبعد بضعة أيام أقبل الناس إلى الحقل ليروا نتيجة التجربة التى كان نجاحها كفيلاً بحمايتهم من خسائر فادحة فى كل عام ، وهالهم أن يجدوا جميع الحيوانات التى تعاطت اللقاح قبل أن تحقن بجراثيم الداء سليمة تملؤها الحياة ، وأن ما حقن منها بالجراثيم من غير تلقيح قد رقدت فى صف واحد وقد نفقت كلها ، إنها جميعاً تتفق فى جميع الظروف إلا فى شىء واحد هو اللقاح ، غابت العلة (اللقاح فى النصف الذى نفق) فغاب المعلول وهو هلاك ما نفق منها .

وعيب على هذه القاعدة أن الشواهد قلما تتفق فى جميع الظروف وتختلف فى ظرف واحد يضاف إلى الموقف أو يحذف منه .

٣ ــ قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف .[١]

وهى تجمع بين القاعدتين السالفتى الذكر ، بمعنى أن « العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً » فيما يقول علماء الأصول من المسلمين ، وحسبنا لبيان هذه القاعدة مثال من تاريخ التجريب العلمى :

أصيبت أبقار ولاية تكساس ــ فى شمالى الولايات المتحدة ــ بوباء ، وأشيع بين الفلاحين والقصابين أن علته هو « القراد » ، ورفض الإخصائيون هذا التعليل ، وقبله « ثيوبولد سمث » Theobald Smith فرضا لتفسير ظاهرة الوباء ، فجمع بين بقر مصاب وبقر سليم (من الجنوب) فنفق البقر كله ، وجمع فى حقل آخر بين بقر من الشمال خلصه من قراده وبقر من الجنوب

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٤ .

سليم ، فسلم البقر جميعاً ، ووضع فى حقل ثالث بقراً وقراداً فنفق البقر ، فأدرك أن العلة (القراد) تدور مع معلولها (الإصابة بالحمى) وجوداً وعدماً .

٤ ـ قاعدة التغير النسبى أو التلازم فى التغير [١] :

تستخدم الطرق الثلاث السالفة الذكر فى الكشف عن العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، باختبار بعض أفراد الظاهرة التى ندرسها لمعرفة العلة التى أوجبت وجودها أو المعلول الذى نشأ عنها ، ولكن العلم ينزع إلى تكميم نتائجه ، وتحديد العلاقة العلية بين الظواهر تحديداً رياضياً يقوم على افتراض أن كل تغير يلحق بالعلة يتعين أن يؤدى إلى تغيير مشابه له يطرأ على معلولها ، وهذه القاعدة تشبه قائمة المقارنة فى منهج بيكون .

وقد استعان العلم بالإحصائيات والرسوم البيانية ابتغاء الدقة فى نتائج البحث العلمى ، واستخدمت هذه القاعدة فى العلوم الطبيعية من ناحية ، وفى العلوم الإنسانية (الاجتماعية) التى تنزع نزعة هذه العلوم ، فتصطنع مناهج البحث التجريبى ، وقد أدى بهم هذا النزوع إلى استخدام الآلات الضابطة المدرجة والأجهزة التى تمكنهم من التعبير عن قوانينهم العلمية تعبيراً كمياً رياضياً .

واستيفاءً لفهم موقفه من قواعد البحث العلمى ، نقول إنه قد حرص على أن ينبه إلى أن الشواهد الإيجابية لا تكفى إثباتاً لصحة الفرض العلمى ، وأن الشواهد السلبية التى تنفى صحته أهم فى مجال اختباره وتمحيصه من الأمثلة التى تؤيده ، بالغة ما بلغت كثرتها ، وأياً ما كانت قلة الشواهد السلبية .

هذه هى قواعد الاستقراء التى وضعها « مل » للتثبت من صواب الفروض العلمية ، وتحديد العلة فى سياق التلازم والتعاقب ، وأضاف إليها الطريقة القياسية للتحقق من صدق الفروض التى يتيسر التثبت منها بالملاحظة والتجربة ، وهكذا يتثبت الباحث من صحة القوانين العلمية التى يهدف إلى وضعها العلم ،

---

(١) انظر باب المختارات ص ١٩٥ .

ومن ثم يتيسر استغلال هذه المعرفة العلمية فى خدمة البشرية وإسعاد أهلها ، وهى الغاية التى وقف عليها فيلسوفنا جهوده .

بقى أن نقول معقبين على ما أسلفنا أن فى حديثنا عن القواعد السالفة الذكر ما يوحى بأن « بيكون » قد مهد لها ، وأن فقهاء المسلمين قد سبقوه إلى وضعها ، ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقول إن أحداً قبله لم يفصل فى بيانها ، ويحدد دلالاتها ويحسن ترتيبها ، على النحو الذى نراه عند فيلسوفنا « مل » .

وشاهد آخر على أصالة تفكيره وجدته ، محاولته التى بذلها — لأول مرة فى تاريخ العلم — لكى يخضع العلوم الأدبية لمناهج الاستقراء التجريبى ، وهى لفتة جديرة بأن نقف عندها ، ولا سيما وأن علماء هذه العلوم بعده قد ساروا — ولا يزالون يسيرون — فى نفس الطريق التى رسمها لهم من قبل :

إخضاع العلوم العقلية لمناهج الاستقراء :

وضع « فرنسيس بيكون » أسس المنهج التجريبى الحديث فى مطلع القرن السابع عشر ، فأخذت الدراسات التى نطلق اليوم عليها اسم العلم الطبيعى تتطلع إلى اصطناع هذا المنهج والاستقلال عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، بمعنى أن تقتصر على البحث فى الظواهر الحسية ، وتعالجها بمناهج الاستقراء التجريبى ، تاركة للفلسفة دراسة ما وراء العالم المحسوس ، مصطنعة فى هذا مناهج الاستنباط العقلى ، ومع أن الفروق التى تميز بين منهج البحث العلمى ومنهج البحث الفلسفى قد أخذت تبين وتتضح منذ القرن السابع عشر ، إلا أن العلماء والفلاسفة فى انجلترا قد ظلوا يخلطون بين لفظ العلم ولفظ الفلسفة حتى نشأ المجمع البريطانى لتقدم العلم عام ١٨٣١ وفصل بين دلالة اللفظين فصلا واضحاً تناول الموضوع والمنهج معاً[١] وعلى هذا استقر الوضع فى انجلترا قبل ظهور كتاب فيلسوفنا فى المنطق باثنى عشر عاماً .

---

(١) انظر فى تفصيل هذا : توفيق الطويل فى كتابه « أسس الفلسفة » .

ولكن أحداً من مفكرى ذلك العصر لم يخطر له أن يمد نطاق البحث العلمى التجريبى حتى يشمل العلوم الأدبية العقلية موضوعاً ومنهجاً ، وظهر كتاب فيلسوفنا فى المنطق فتبين قراؤه أن من أهم الأغراض التى وُضع من أجلها ، أنه يدعو إلى إخضاع العلوم الأدبية لمناهج البحث العلمى ، بمعنى أن تصبح موضوعاتها ظواهر حسية ووقائع تجريبية ، وعندئذ يتيسر إخضاعها للملاحظة والتجربة ، وإدخال الفروض العلمية تفسيراً لها ، والتثبت من صحة هذه الفروض بقواعد الاستقراء السالفة الذكر ، وبهذا نتحول الدراسات الفلسفية والأدبية إلى علوم تنزع نزعة العلوم الطبيعية وتصطنع مناهجها ، وهذا التحول الخطير مرهون باصطناع الاستقراء عند معالجة هذه الدراسات .

وكانت أكبر صعوبة واجهت فيلسوفنا — كما واجهت المفكرين الذين نزعوا نزعته بعده — هى مشكلة الإرادة البشرية وتدخلها فى مجرى الظواهر الإنسانية ، فأصحاب النزعة الطبيعية يقولون اليوم ما قاله فيلسوفنا منذ أكثر من قرن من الزمن من أن الظواهر الإنسانية يجب أن تعالج بنفس الطريقة التى تعالج بها الظواهر الطبيعية المادية ، بمعنى أن يستخدم المنهج التجريبى فى دراستها ، واللاطبيعيون يناهضون هذا الرأى ويدللون على تفاهته واستحالته بأدلة أظهرها أن الإرادة البشرية تتدخل فى سير الظاهرة الإنسانية وتغير مجراها ، بعكس الحال فى الظاهرة الطبيعية (المادية) التى يطرد وقوعها من غير تخلف .

كان طبيعياً إذن أن تواجه هذه المشكلة فيلسوفنا عندما عرض لتطبيق المنهج التجريبى على العلوم الأدبية العقلية ، ولكنه حل الإشكال على النحو الذى أشرنا إليه من قبل ، فشعور الإنسان بحريته فيما يأتى أو يتجنب من أفعال مرده إلى الجهل بالأسباب والبواعث التى أدت به إلى اختيار بعض أفعاله وتجنب بعضها الآخر ، مع التسليم بأن الإنسان كثيراً ما يتصرف مسوقاً برغبة فى العمل ضد إرادته ، ولهذه الرغبة بدورها عللها وأسبابها . . . ويأخذ فيلسوفنا على « روبرت أوين » ومن ذهب مذهبه قولهم إن الخلق وليد الظروف الاجتماعية والاقتصادية

وينبه إلى أن رغباتنا جزء من هذه الظروف التى تشكل سلوك الإنسان ، ولكن للأفعال الإنسانية فى كل صورها أسبابها التى توجب وقوعها على نحو معين ، فهى لا تصدر عفواً ولا تجرى مصادفة واتفاقاً ؛ وإذا اتفقنا على أن أفعال الإنسان وتصرفاته تصدر ضرورة عن علل توجب وقوعها ، أمكن معالجتها بنفس المنهج الذى تعالج به الظواهر الطبيعية ، وبهذا يكون الغرض الذى تهدف إليه الدراسات الأدبية والعقلية هو نفس الغرض الذى تهدف إليه العلوم الطبيعية التجريبية ، وهو كشف الحقائق توطئة لاستغلالها لصالح الإنسانية ورفاهية أبنائها ، ويكون هذا بتفسير الظواهر التى تخضع للبحث ، بالكشف عن العلاقات الثابتة الضرورية التى تقوم بينها ، ابتغاء السيطرة عليها والإفادة منها فى إسعاد البشرية .

إن « مل » لا يسلم بمذهب القضاء والقدر ، فالإرادة عنده لا تتحكم فى توجيهها قوى خارجية ، ولكن الجبرية التى يقول بها تبرر إقامة الدراسات الإنسانية علوماً تصطنع مناهج الاستقراء ، مع تسليمه بنوع من الحرية المقيدة أشرنا إليه فيما سلف ، وهو يرد تتابع الأفكار والخواطر إلى تداعى المعانى ، ويفسر بهذا التداعى أحداث العالم الخارجى ووقائعه ، ويرفض القول بوجود رابطة صوفية غامضة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، ومن أجل ذلك كان أساس العلوم الأدبية قائماً فى علم النفس .

كان « أوجيست كونت » قد رفض الاستبطان (التأمل الذاتى) منهجاً للبحث السيكولوجى العلمى ، بحجة أن الإنسان لا يستطيع أن يكون موضع ملاحظة وأن يقوم فى نفس الوقت بملاحظة نفسه ، ولكن « مل » قد عارضه فى وجهة نظره ورأى إمكان قيام علم لدراسة النفس ، استناداً إلى ملاحظة الذاكرة .

وبين علم النفس الذى تلقاه عن أبيه وعن هربرت سبنسر ، وعلم الاجتماع الذى أنشأه فى ذلك الوقت « أوجيست كونت » يقوم علم سماه Ethology

الذى يقابل علم التربية بأوسع معانيه كما عرفنا من قبل ، وقد نزع إلى تطبيق المناهج الاستقرائية على دراساته ، وضمها بهذا إلى زمرة العلوم التجريبية ؛ وقد رأينا كيف أراد أن يحول فلسفة الأخلاق إلى علم تجريبى يغفل البحث فى السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ويهتم بدراسة الظواهر الخلقية عند ناس يعيشون فى زمان معين ومكان محدد ، وقد جاهر فيلسوفنا بأن معرفة الواجب تقتضى الالتجاء إلى المنهج العلمى الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ، ومن هنا كانت خصومته لمذاهب الحدسيين على نحو ما عرفنا من قبل .

وكان « مل » يلح فى اصطناع المناهج التجريبية وحدها فى الدراسات الأدبية والعقلية ، ولهذا خاصم الذين قالوا إن الأفراد متى اجتمع بعضهم إلى بعض نشأ عن اجتماعهم مجتمع يخالف كل واحد ، ويكون شأنه شأن الماء الذى ينشأ من اجتماع الأكسجين بالأيدروجين ، ولهذا وجب أن ندرس العلوم الاجتماعية بعيدة عن علم النفس الذى يتناول طبائع الأفراد .

وعلى عكس هذا صرح « مل » بأن الظواهر الاجتماعية هى مجموع الأفعال الفردية ، وأن المجتمع ليس إلا مجموع أفراده ، وهو لا ينشأ بعيداً عنهم ، وإذا تيسر لك أن تعرف خلق الفرد المتوسط ، أمكنك أن تستنتج رأى الأكثرية فى مجلس العموم (البريطانى) ؛ وإن كان استنتاج الظواهر الاجتماعية من الأفعال الفردية يقتضينا الإلمام بأحوال الفرد وهو كائن معقد لا تسهل معرفته ، وتستلزم معرفته الإلمام بعلم الأخلاق Ethology وقد كان « كونت » يقول إن الإنسان يمكن تفسيره بالإنسانية ، ولكن الإنسانية يتعذر تفسيرها بالإنسان ، وبدا هذا الكلام غامضاً فى نظر فيلسوفنا « مل » ، لأنه فى الأصل يدين بالنزعة الفردية ، ومن أجل هذا رأى ضرورة إقامة علم الاجتماع على علم الأخلاق — أى على الدراسات التى تتناول الخلق الفردى — وأوجب أن يؤسس هذا بدوره على علم النفس ، فسار فى اتجاه « هارتلى » و « جيمس مل » ومعاصريهما الأصغر سناً : « ألكسندر بين » و « هربرت سبنسر » .

وكان النزوع إلى دراسة الوظائف النفسية بمناهج التجربة قد بدا فى أبحاث «كرستيان ولف» + ١٧٥٤ Wolff وفى النصف الثانى من القرن الماضى أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث فى خبرات الفرد النفسية بالملاحظة الطارئة، إلى دراستها عن طريق الملاحظة المقصودة، مع الاستعانة بالآلات الضابطة والتجريب العلمى كما بدا عند فخنر + ١٨٧٧ Fechner و «فنت» + ١٩٢٠ Wundt وغيرهما ، ومن هنا نرى جدة الدعوة التى نهض بها فيلسوفنا «مل» فى النصف الأول من القرن الماضى وسبقه زواد البحث التجريبى فى المطالبة بإخضاع الدراسات السيكولوجية لمناهج البحث العلمى .

على هذا النحو أدرك فيلسوفنا هذا الموقف ، وألح فى أن تصطنع الدراسات الأدبية والعقلية مناهج الاستقراء حتى يتسنى إدخالها فى زمرة العلوم التجريبية . وكانت محاولته أول محاولة عرفتها إنجلترا فى هذا الصدد ، من أجل هذا كان من الطبيعى أن تقابل بحملة من النقد والشك ، ولا تزال المعركة قائمة إلى يومنا الحاضر .

ليس من السهل أن يطبق المنهج التجريبى — بملاحظاته وتجاربه ، وفروضه وقواعد التثبت منها — فى الدراسات العقلية والأدبية. ولكن نجاح العلم الطبيعى فى السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم فى مواردها واستغلالها لصالح الإنسان ، قد أغرى الكثيرين من المفكرين باصطناع مناهجه فى جميع الدراسات عسى أن تبلغ ما بلغته فى خدمة البشرية ، وقالوا إن البحث لا يكون علمياً إلا متى اصطنع مناهج العلم الطبيعى ، واستبعدوا من نطاق العلم كل دراسة تصدر عن الذات وأهوائها ، ولا تنزع نزعة العلوم التجريبية .

ولكن خصوم هذا الاتجاه يقولون إن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الأدبية تخالف طبيعة الموضوعات التى تدرسها العلوم الطبيعية ، ويكفى أن نشير إلى أن حرية الإرادة تتدخل فى الظاهرة الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت ، ويمنع إمكان التنبؤ

بوقوع الظاهرة متى عرفت أسبابها ؛ والتجربة لا تتيسر فى كل حالات البحث الأدبى أو العقلى ، وإن تيسرت كان دورها محدوداً ، ويكاد يستحيل أن يكون البحث الأدبى أو العقلى موضوعياً خالصاً لا تتدخل فيه أهواء الباحث وعواطفه... إلى آخر ما قيل فى هذا الصدد .

ومع أننا نميل إلى هذا ونؤيده لا نغمط حق فيلسوفنا فى السبق إلى اتجاه يتكاثر أنصاره حتى فى أيامنا الراهنة ! إن فى تفكيره فى بعض مجالات المنطق أصالة وابتكاراً ، وليس ينفى هذا أن يكون بيكون قد مهد لقواعد التثبت من صحة الفروض ، ولا أن يكون فقهاء المسلمين قد سبقوا إلى معرفة مجملها ، فإن أحداً من هؤلاء لم يفصل فى بيانها ويحدد دلالاتها ويحسن ترتيبها على النحو الذى رأيناه من قبل .

بل استهدف منطقه كله لحملة جائرة من النقد المر ، فمن ذلك أن ستانلى جيفونز S. Jevons — وقد كان أستاذ المنطق فى جامعة لندن — قد درس كتاب مل فى المنطق كما يقضى برنامج الدراسة بها ، وبعد عشر سنوات من تدريسه صرح بأن هذا الكتاب يسيء إلى تكوين عقلية الطالب ويضر بنمو تفكيره المنطقى ! بل إن عقلية فيلسوفنا ليست عقلية منطقية ! وأنه استعار طرق البحث العلمى من بيكون ، وسلب المادة التى بنى عليها فصوله فى الاستقراء من « ويول » و « هرشل » . . . . إلى آخر ما قيل فيه من وجوه الطعن والتجريح ، ولكننا نعتقد أن فيما أسلفنا عن موقفه من القياس ، ومدى فضله فى التمكين للاستقراء ، ومبلغ ما أفاده من أمثال « ويول » و « هرشل » وجهده فى وضع طرق البحث العلمى وإخضاع العلوم الأدبية لمناهج الاستقراء . . . فى هذا كله ما يكفى دحضاً لهذه الحملة الجائرة ، أو تخفيفاً من حدتها على أقل تقدير .

كلمة أخيرة

- تمهيد .
- موقفه من التفكير الميتافيزيقى .
- أساتذته وتلامذته .
- فيلسوفنا فى كلمة .

كلمة أخيرة

تمهيد :

تميزت الفلسفة الإنجليزية فى العصر الحديث – منذ مطلع القرن السابع عشر حتى أواخر القرن الماضى – بظاهرة طريفة تسترعى النظر ، ذلك أن أعلامها الذين وضعوا أسسها ورفعوا بنيانها لم يكونوا من أساتذة الجامعات الذين يقفون حياتهم على التخصص فى الدراسات العقلية المجردة ، ولم يقدر لأحد منهم أن يشغل وظيفة علمية مرموقة ؛ وإنما أنشأ هذه الفلسفة مفكرون يشتغلون بمهن حرة أو وظائف حكومية ، ولكنها ليست علمية على أى حال[1] .

وانفرد فيلسوفنا بين أساطين الفلسفة الإنجليزية فى تلك القرون الثلاثة بظاهرة طريفة أخرى ، هى أنه لم يتلق علمه فى مدرسة ولا جامعة – إذا استثنينا الفترة الوجيزة التى التحق فيها بجامعة كمبردج . وإنما تلقى تعليمه منذ طفولته عن أبيه الذى استنزف جل جهوده فى تربيته وتثقيفه ، على نحو ما عرفنا من قبل[2] .

وفى فلسفته تمثلت خصائص الفلسفة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر ، من حيث اتساع أفقها وشمول مجالها ، واتصالها الوثيق بالحياة العملية ومطالبها ،

(١) فى القرن السابع عشر كان بيكون محامياً وعضواً فى مجلس النواب ووزيراً ورئيساً للحكومة ، وكان توماس هوبز مؤدبا للأمير شارل الذى اعتلى العرش باسم شارل الثانى ، وكان جون لوك ملحقاً بالسفارة الإنجليزية فى برلين . وفى القرن الثامن عشر كان باركلى مجرد مشرف علمى بجامعة دبلن ، وكان هيوم يشتغل بالسلك السياسى ، وكان هارتلى طبيباً . وفى القرن التاسع عشر اشتغل بنتام بالتشريع ، وكان جيمس مل مؤدبا فى أسرة اللورد جون ستورت ثم موظفاً فى شركة الهند ، وكذلك كان ابنه جون ، وكان سبنسر مهندساً . . . الخ .

(٢) شابه فى هذا بسكال (الفرنسى) B. Pascal إذ كان أبوه معلمه الأوحد ، وخالف قرينه هربرت سبنسر من حيث التبكير والتأخير فى التعلم ، لقد بدأ سبنسر تعليمه فى الأربعين من عمره !

وتغلغلها فى شتى مرافقها ، وتسللها إلى الآداب والتربية والأخلاق وسائر مجالات الإصلاح الاجتماعى فى أوسع معانيه ، ولم يكن فيلسوف ذلك العصر يعيش فى برجه العاجى بعيداً عن الناس يتأمل طبيعة الوجود اللامادى ، ويستغرقه النظر فى خبايا النفس البشرية ، وإنما كانت الفلسفة تهدف فى ذلك العصر إلى خدمة الإنسان وتيسير أسباب سعادته .

وإذا كانت الفلسفة التجريبية التقليدية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر [1] قد بلغت ذروتها فى فلسفة هيوم ، فإن التجريبية الحديثة إبان القرن التاسع عشر قد استوفت نموها ونضجها فى فلسفة « مل » بعد قرن من الزمان . وإذا كانت المدرسة الأسكتلندية قد تمكنت من تقويض التجريبية التقليدية بالحملة التى شنها عام ١٧٦٤ « توماس ريد » T. Reid على فلسفة « هيوم » فقد استطاعت التجريبية الحديثة أن ترد للمدرسة الأسكتلندية ضربتها بحملة عنيفة شنها « مل » على فلسفة السير وليم هاملتون بعد قرن من الزمان (عام ١٨٦٥) .

ويرى جمهرة المؤرخين أن فيلسوفنا كان أعظم مفكر أنجبته بريطانيا فى القرن الماضى ، وأياًما قيل فى هذا الرأى فقد كان أوسع معاصريه شهرة وأعلاهم اسما وأبعدهم أثراً ؛ وكان لا يعتقد فى مزاولة البحث الفلسفى باعتباره أداة لكشف الحقيقة من أجل ذاتها ، وبباعث من اللذة العقلية وحدها ، بل كان يوجب أن تهدف الدراسة فى كل صورها إلى كشف الحقيقة ابتغاء الانتفاع بها فى خدمة البشرية وإسعاد أبنائها ، وكان يعتقد أنه مبشر روحى يؤدى رسالته طاعة لهاتف باطنى يدعوه للعمل على كشف المجهول من كنوز الحقائق من أجل هذه الغاية ، وقد كان بالفعل أقوى صوت ارتفع بالإصلاح الاجتماعى والسياسى

---

(١) تسمى تجريبية القرنين السابع عشر والثامن عشر بالتجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional وتسمى تجريبية القرن التاسع عشر بالتجريبية الحديثة Modern empericism وتسمى تجريبية القرن العشرين بالتجريبية العلمية Scientific ولكل منها خصائص تميزها من غيرها .

فى عصره ، وأعظم قادة الفكر الذين فرضوا أنفسهم على الجانب الروحى فى حياة أمتهم إبان القرن الماضى ، ومع كل ما يقال فى مدى استمساكه بالنزعة التجريبية أو خروجه على منطقها ، كان أكبر أعلامها وأوسعهم نفوذاً ، بل كان أثره فى هدم التفكير الميتافيزيقى ملحوظاً ، فلنقف قليلا لبيان أثره فى هذا الصدد :

موقفه من التفكير الميتافيزيقى :

أشرنا فى مواضع متفرقة من فصولنا السالفة إلى موقفه من الحدسيين ونفوره من تفكيرهم الميتافيزيقى ، ونريد الآن أن نزيد هذه الإشارات وضوحاً :

عالج فيلسوفنا نظرية المعرفة فى كتابه الفلسفى الثانى[1] « تمحيص فلسفة السير وليم هاملتون » فأقر وجهة النظر التجريبية السيكولوجية فى أنضج صورها ، وهاجم تصور الحدسيين لحقيقةالمعرفة وأدوات كسبها ، ولكن اتجاهه فى هذا الصدد قد سبقه إليه أصحاب التجريبية التقليدية فى القرنين السابقين على عصره ، فاستوفوا نظرية المعرفة من وجهة النظر الحسية بحثاً ، إذ وضع أساسها « چون لوك » حين رد المعرفة إلى التجربة وهاجم المذهب الذى يقر فطرية المعانى، وقال بالتجربة الظاهرة التى تقع على الأشياء الخارجية ، والتجربة الباطنة التى تقع على الأحوال النفسية ؛ ومضى فى هذا التيار خلفاؤه حتى جاء هيوم وعلى يده كانت أنضج صورة لتحليل المعرفة، وقد ردها إلى الانطباعات الحسية والأفكار — التى هى صور لإحساسات — وفسر ارتباط الأفكار بعضها بالبعض الآخر بقوانين تداعى المعانى وهى قوانين التشابه والتعاون فى المكان والزمان والعلية . وجاء «مل» فمضى فى هذه السبيل نفسها ، وأكد أن الأعمال العقلية هى مجرد حركات آلية مردها إلى تداعى المعانى وترابطها ، وأن التجربة الحسية هى المصدر الوحيد ، لكل معرفة ؛ ارتد فيلسوفنا إلى أسلافه وأخذ عنهم ومضى فى دراسته بوحيهم فافتقد بحثه الإبستمولوجى الأصالة والابتكار .

---

(١) على اعتبار أن كتابه فى المنطق كان أول كتبه الفلسفية وأهمها جميعاً .

على أن « مل » قد استطاع بحملته العنيفة على المدرسة الأسكتلندية أن يقوض دعائم تفكيرها الميتافيزيقى ، وأن يوهن دعوتها ؛ هاجم المذهب العقلى كما تصوره فى المذهب الحدسى الذى كان يدين به « هاملتون » وجاهر بأنه يغرى أصحابه بالاعتماد على آرائهم الخاصة ، وعدم الالتجاء إلى مقياس موضوعى يميز به بين الصواب والخطأ ، ويشجعهم على المحافظة على القديم ، والهرب من الدراسة التجريبية الصحيحة بقولهم : إن هذا هو ما يراه العقل .

وقد ألمعنا إلى أن فيلسوفنا كان يبنى مذهبه الأخلاقى على أساس أن علم الأخلاق فرع من العلم الطبيعى ، وأن المذهب الحدسى يفضى بأهله إلى الضلال ، وقلنا إن « ويول » — الذى يبدو فى بعض الأحيان تجريبى النزعة — قد وضع بحثاً أقر فيه المبادئ الأولى ومكن فيه لمذهب الحدس الأخلاقى ، فهاجمه « مل » هجوماً عنيفاً فى مقال نشرته مجلة وستمنستر فى أكتوبر من عام ١٨٥٢[١] ثم كتب بعد هذا بأحد عشر عاماً بحثه فى « مذهب المنفعة العامة » واستوحى فى مطلعه قول أستاذه « بنتام » إن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين قاهرين : هما اللذة والألم (المنفعة والضرر) وإليهما وحدهما يرجع ما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، وما يقدم عليه من تصرفات . . . إلخ من أجل هذا كانت السعادة الغاية القصوى لكل فعل إنسان ، ومقياس خيرية الأفعال وشريتها ؛ وأدى به هذا الاتجاه الحسى إلى النفور من النزعة الحدسية ومهاجمة أهلها ، والاتجاه بالأخلاق اتجاهاً علميا يوجب اصطناع المناهج التجريبية فى دراساتها ، وأخذ على العقليين استنباط قواعد الأخلاق من العقل ، وذكر « كانط » Kant مثالا لهؤلاء العقليين . إن أمره المطلق Categorical imperative يقول :

اعمل دائماً بمقتضى مبدأ تستطيع أن تجعله قانوناً عاماً — للناس فى كل

---

(١) وأعيد نشر المقال فى الجزء الثانى من مجموعة أبحاثه .

زمان ومكان — إنه يستغنى عن التجربة فى إقامة الأخلاقية ، ويقنع بالالتجاء إلى العقل دون الواقع فى تصويره للمثل الأعلى : لأن التجربة تعبر عما هو كائن، وفى حالة معينة من حالاته ، وهذا الأمر يعبر عما ينبغى أن يكون ، بصرف النظر عن ملابسات الظروف والأحوال ، ومقتضيات الزمان والمكان . إن الواجب عنده مفروض على الإنسان بما هو إنسان . . . إلى آخر ما يقال فى هذا الصدد ، فهاجم « مل » مثل هذا الاتجاه وأنكر التفكير الأولى القبلى كما قلنا من قبل ، وارتد بعلم الأخلاق إلى الواقع .

وبلغ من ضيقه بفلسفة الحدسيين التى تستند إلى هذا التفكير القبلى أن اعتقد أنها سادت التفكير الإنجليزى زمناً طويلا ، وتمكن منه هذا الظن حتى ضاق حين وصف « تين » + ١٨٩٣ H. Taine مذهبه بأنه مذهب إنجليزى ! أى أنه يمثل خصائص التفكير الإنجليزى ، وصرح فيلسوفنا توكيداً لهذا الرأى بأن المدرسة الأسكتلندية التى نشأت رجعاً لفلسفة « هيوم » التجريبية والتى تأثرت كثيراً بفلسفة الألمان الميتافيزيقية ، قد قدر لها أن تكتسح التفكير الإنجليزى وتهيمن على توجيهه ، إلى حد أنه حين شرع فى إعداد كتابه عن المنطق ، كاد يكون الوحيد الذى يبشر بالاتجاه التجريبى بين قومه ! ويصرح بأن كل عشرين فيلسوفاً إنجليزياً يدينون بالفلسفة الميتافيزيقية الروحية يقابلهم — فى أمته — فيلسوف واحد يعتنق الاتجاه التجريبى ويدين بالتجربة مصدراً للحقيقة ومقياساً لصوابها .

ولكن الواقع أن فيلسوفنا قد اعتقد فى صواب هذا الرأى مسوقاً بضيقه من المدرسة الحدسية التى استنفد نزاعه معها الكثير من جهوده ، وما من شك فى أن هذه الصورة التى رسمها للفلسفة الإنجليزية لا تعبر عن الحقيقة فى عصره ، ولا فى غيره من عصور ، إذ المعروف أن فلسفة الإنجليز تتميز منذ نشأتها حتى يومنا الحاضر بنزعتها التجريبية الحسية ، أما تيار الفلسفة الحدسية فكان يجرى إلى جانب التيار التجريبى الجارف بطيئاً ضعيفاً ، واعتبر ممثلوه من فلاسفة الطبقة

الثانية[1]، ويرد « لسلى ستيفن » L. Stephen موقف مل إلى ضيقه بموقف الإنجليز من الفلسفة النفعية ، فقد كانت هذه الفلسفة بغيضة إلى نفوس الكثيرين منهم ، وكان أساتذة الفلسفة ينفرون من الإلحاد المستتر وراءها ، فظن فيلسوفنا أن كراهية الإنجليز للنفعية تتضمن نفورهم من الفلسفة التجريبية ، مع أن هذه الفلسفة كانت — ولم تزل بعد — حبيبة إلى نفوسهم ، بدأت نواتها على يد « وليم أوكام »+١٣٤٣ Wm. Occam و« روجر بيكون »+١٢٩٤ ويرجع الفضل فى إقامة بنيانها إلى «فرنسيس بيكون » ١٦٢٦ وتوماس هوبز + ١٦٧٩ وچون لوك + ١٧٠٤ J. Locke و « داڤيد هيوم » و « داڤيد هارتلى » ١٧٥٧ وبنتام + ١٨٣٢ و «جيمس مل » ثم إلى فيلسوفنا الذى كان أكبر التجريبيين فى القرن التاسع عشر .

كانت المدرسة الأسكتلندية المعسكر الذى يمثل الفلسفة الحدسية فى عصره فكان طبيعياً أن يعبىء جهوده لتقويض فلسفتها وهدم الأسس التى قامت عليها ، وهاجمها كما هاجم « چون لوك » وغيره من التجريبيين « الأفكار الفطرية » التى شاد ديكارت على أساسها فلسفته الحدسية العقلية ، اتفق هؤلاء جميعاً فى أن أكبر الأخطاء التى اقترفتها الفلسفة الحدسية أنها تجاوزت حدود العقل البشرى وراحت تتجول فى مناطق صوفية غامضة ، حتى انتهت إلى جدل لفظى عقيم شبيه بجدل المدرسيين ، واستبعدت التجربة حين ادعت أن نظرياتها لا تفتقر إلى برهان عقلى ، ونزع النفعيون إلى تجديد النظر العقلى ، وإزالة العقم الذى أصابه ، فردوه منذ البداية إلى حقائق الواقع ، ولجأوا إلى الخبرة الحسية وحدها محكاً لمعرفة صوابه أو خطئه ، فحصروا البحث العلمى فى ملاحظة الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن قوانين تفسيرها ، وكانت أقصى آمال « بنتام » وأتباعه

---

(١) مثل التيار الحدسى فى القرن السابع عشر أفلاطونيو كمبردج ، وفى القرن الثامن عشر أصحاب الحاسة الخلقية والمدرسة الأسكتلندية التى امتد نشاطها إلى أواخر القرن التاسع عشر — وإن لم تكن انجلترا مهدها كما هو واضح من اسمها .

أن يصطنع الباحثون المناهج العلمية التجريبية فى دراسة القانون والاقتصاد السياسى والأخلاق والفلسفة جميعاً ، ويقتضى هذا أن ينصرفوا عن البحث فى الموضوعات التى تقوم وراء الحس ، إلى دراسة الظواهر الحسية التى تخضع للملاحظة والتجربة ، وكان فضل فيلسوفنا فى هذا المجال أنه حدد هذه المناهج وفصل فى بيان مراحلها ، وأبان عن طرق تطبيقها ، ومضى فى مهاجمة فلسفة المعانى الفطرية أبعد مما مضى سابقوه ، وأرجع الأوليات المنطقية والقضايا الرياضية إلى الاستقراء التجريبى ، على اعتبار أن التجربة هى المصدر الوحيد لكل معرفة .

أما عن موقفه من المشكلات الدينية فقد صرح فى « سيرة حياته » بأنه نشأ على غير ما تقتضى التقاليد الدينية ، فلم يعتنق فى حياته ديناً وإن لم يتحرَّ مهاجمة الأديان وتقويض دعائمها ، ولكنه عاد فكتب « ثلاث مقالات فى الدين » أثارت دهشة القراء عندما نشرت بعد وفاته ، لأنه صرح فيها بأنه لم يعد يعتقد فى اتجاهه الشكى البارد بصدد المسائل الغائبة ، وإن تحدث فى استحياء وتردد عن النظام الكونى ، وعذاب الدنيا وطبيعة الله ، ونحو هذا من مسائل ميتافيزيقية ، وفى هذا يبدو فيلسوفنا على غير اتساق مع معتقداته التى تلقاها عن أبيه ، وورثها عن أسلافه من أعلام المذهب الحسى . بقى أن نشير فى كلمة عاجلة إلى أساتذته وتلامذته :

أساتذته وتلامذته :

قلنا إن فلسفته قد نبتت فى أرض بريطانية ، وإن تنفست بعد هذا عبيراً وفد إليها من فرنسا وألمانيا ، إذ استقى فلسفته الأخلاقية عن « بنتام » وتلقى علم النفس عن أبيه « جيمس » ، وأخذ نظرية المعرفة عن « دافيد هيوم » ، ودرس الاقتصاد السياسى على « مالتوس » و « ريكاردو » ، واستمد نظرياته فى الميتافيزيقا والدين عن اللاأدرية التى سادت تفكير هؤلاء . هذه هى الأصول المحلية الأولى

التى تنحدر إليها فلسفته ، ولكنه لم يقنع بها وإنما أخذ ينهل من فلسفات أجنبية عنه ، اتصل بها رأساً أو عن طريق شراحها من الإنجليز وغيرهم من المفكرين ، فأضاف إلى تجريبيته عناصر غريبة من مثالية الألمان كما نقلها « كولريدج » و « كارلايل » و « هاملتون » و « ڤكتور كوزان » وغيرهم ، ومع أن هذه العناصر الغريبة قد هزت — باعترافه — كيان فلسفته ، وغيرت من مقوماتها ، إلا أنه لم يتعمق فهمها ولم يحسن تمثلها ؛ وإلى جانب هذا اتصل بالوضعية الفرنسية كما بدت عند « سان سيمون » وتلميذه « أوجيست كونت » ، وكانت هذه أدنى إلى تجريبيته من مثالية الألمان، وسرعان ما جرت التجريبية البريطانية والوضعية الفرنسية فى مجرى واحد وصبت فى فلسفته .

ومع اعترافه بتأثر تفكيره بفلسفة الألمان اعتبر الفلسفة الألمانية والمدرسة الأسكتلندية التى تمثلها ألد أعدائه ، فوقف على تقويض دعائمها وهدم مقوماتها جل جهوده ، مع أنه لم يفطن إلى الفروق الدقيقة التى تميز بين هاتين المدرستين ، ولكن الذى استرعى نظره فيهما اشتراكهما فى النفور من اتجاهه التجريبى ، واستخفافهما بمناهجه . وفى فصولنا السالفةما يعين على فهم مدى تأثره بالفلاسفة الذين أسلفنا ذكرهم، ومعرفة التفاعل الذى كان بين فلسفة أساتذته وتفكيره الذاتى ، والإلمام بمدى ما انتهى إليه هذا التفاعل من أصالة وابتكار .

وكان طبيعياً أن يكون لفيلسوفنا مدرسة تأخذ عنه وتصدر عن وحيه ، مع تفاوت فى مدى تأثر أفرادها بفلسفته ، ولسنا نريد فى هذا المقام الضيق أن نتتبع آثاره فى أبناء مدرسته ، ولكن حسبنا أن نقول إن أعظم تلامذته الموهوبين وأقربهم إليه وأكثرهم تأثراً به هو « ألكسندر بين » + ١٩٠٣ Bain — وهو يشبه فيلسوفنا وأباه من حيث إنه ينحدر إلى أصل أسكتلندى — وقد اشتغل من عام ١٨٦٢ حتى عام ١٨٨٠ أستاذاً لعلم المنطق فى جامعة أبردين (الأسكتلندية) ، وبهذا كسبت تجريبية القرن التاسع عشر لأول مرة مكاناً علمياً أكاديمياً مرموقاً بين جدران الجامعات ، قفزت إلى شمالى انجلترا وأخذت مكانها إلى جانب

المدرسة الأسكتلندية التى كانت تسيطر على التفكير الفلسفى فى هذه المنطقة ، وأخذت تزاول نشاطها إلى جانب المثالية التى استقرت فى هذا الإقليم قبل ذلك بأمد غير طويل ، وأصبح « ألكسندر بين » و « فريزر » Fraser و « إدورد كيرد » E. Caird أكبر ممثلى الفلسفة البريطانية فى الجامعات الأسكتلندية : وبينما أخذت المدرسة الأسكتلندية فى الاضمحلال ، كانت التجريبية الإنجليزية تأخذ هناك طريقها إلى الذيوع والانتشار .

وقد كتب « بين » على طريقة أهل عصره فى علم النفس والمنطق والأخلاق والتربية ونحو اللغة وبيانها ، ولكنه اشتهر خاصة بأبحاثه فى علم النفس ، وفيها طبق أصول المنطق الاستقرائى الذى شاده « مل ». ويبدو هذا أوضح ما يكون فى كتابيه : الحواس والعقل The Sense & the Intellect (١٨٥٥) و « الانفعالات والإرادة » The Emotions and the Will (١٨٥٩) وفيهما عالج ميدان الحياة العقلية على صورة أكمل وأنضج وأشمل من أية صورة سبقته .

وقد قصد إلى إقامة علم النفس على غرار العلوم الطبيعية التجريبية ، فطبق فى دراساته السيكولوجية منهج الاستقراء كما يبدو فى علمى التاريخ الطبيعى ووظائف الأعضاء ، وبهذا حقق أمل أستاذه « مل » من حيث إن منهجه تمثل فى وصف الظواهر النفسية وتصنيفها واستخلاص القوانين التى تفسرها ، واستعان فى هذا كله بعلم وظائف الأعضاء ، وبقوانين تداعى المعانى التى فسر بها الحياة النفسية .

وإلى جانب « بين » نجد مفكراً آخر أقوى منه وأكثر تحرراً من قيود التقليد ، ذلك هو الفيلسوف الأسكتلندى روبرتسون جروم (١٨٤٢ ١٨٩٢) الذى طلب العلم مع « بين » فى جامعة أبردين ، وكان منذ عام ١٨٦٧ حتى وفاته أستاذاً للفلسفة بجامعة لندن ، وقد نهض بنشر أعظم مجلة فلسفية فى العالم المتحدث بالإنجليزية وهى مجلة Mind (التى أنشئت عام ١٨٧٦)

وفى عهده التقت على صفحاتها مدارس الفلسفة على اختلاف نزعاتها وتباين اتجاهاتها ؛ ولم يكن روبرتسون يميل إلى تأليف الكتب ، وإن خلف مجموعة مقالات تشهد بقدرته ونبوغه[1] ، والكثير منها يدور على علم النفس ، وهى تكشف عن عقل تحليلى ممتاز ، وقدرة خارقة على النقد ، وبصيرة نفاذة إلى بواطن الأمور ، وهى صفات تبدو خاصة فى تحليلاته السيكولوجية للإدراك الحسى والذاكرة والإرادة والتفكير ونحو هذا من الموضوعات التى عرض لدراستها .

ولكن أعظم المفكرين الذين واصلوا اتجاه فيلسوفنا « مل » فى علم النفس ، لم يكن « روبرتسون » بل كان « جيمس سلى » (١٨٤٢ — ١٩٢٣) James Sully الذى خلفه منذ عام ١٨٩٢ حتى عام ١٩٠٣ فى جامعة لندن ، ولم يكن « سلى » فيلسوفا بقدر ما كان عالماً تجريبياً يصطنع الملاحظة والتجربة فى دراساته السيكولوجية ، وبدت هذه الظاهرة أوضح ما تكون فى كتابه الذى وضعه عن ظاهرة الضحك An Essay on Laughter ، (١٩٠٢) إذ جرى فيه على نمط تجريبى استقرائى يخالف النمط الفلسفى الميتافيزيقى الذى جرى عليه « برجسون » فى دراسته لهذه الظاهرة ، عالج الضحك من ناحية سيكولوجية وفسيولوجية . وأنثروبولوجية واجتماعية وأثنولوجية ، ولكنه لم يستطع أن يرقى إلى « النظرية الفلسفية الصحيحة » التى اعتبرها تاج هذه الدراسات الجزئية ، وعلى نحو قريب من هذا درس ظاهرة الخداع الحسى فى بحث جعل عنوانه Illusion, A Psychological Study وعرض للبحث فى علم النفس ذاته وفاقاً لمبادئ « بين » وفى ضوء قوانين تداعى المعانى السالفة الذكر ، ويبدو هذا فى كتابه « المجمل فى علم النفس » Outline of Psychology وكتابه

---

(١) له مجموعة مقالات ظهرت بعد وفاته مع مجلدين يتضمنان محاضراته ، أولها Elements of General Philosophy وثانيهما Elements of Psychology وكلاهما ظهر عام ١٨٩٦ إلى جانب كتاب وضعه عن توماس هوبز T. Hobbes

الذى وضعه فى جزءين عن العقل البشرى Human Mind, 1892 واعتبره أساس كل معرفة تهدف إلى قيادة التفكير والشعور والعمل ، وحذا حذو « بين » فبسط دراسته حتى شملت فلسفة التربية — على نحو ما نرى خاصة فى كتابه Teacher's Hand book of Psychology (وقد نقل إلى الألمانية عام ١٨٩٨). ووضع عام ١٨٩٥ بحثاً فى نفسية الطفل عنوانه : Study of Childhood وعالج علم النفس التجريبى من وجهة نظر نفعية ، وارتد إلى علم الجمال وأولاه الكثير من جهوده ، وعالجه بنفس الروح التجريبية التى عالج بها علم النفس ، وافتتح بهذا صفحة جديدة فى تاريخ هذا العلم الذى كان يهمله الباحثون التجريبيون حتى أيامه ، وقد توخى أن يدرس سيكولوجية الجمال مكتفياً بتطبيق مناهجه على هذا المجال الجديد ، ويبدو هذا فى بضع مقالات نشرها فى المجلات العلمية ، وفى بحث له عن قيم الجمال . نشره فى الطبعة التاسعة من دائرة المعارف البريطانية (١٨٧٥) .

ولعل من الممكن أن نضيف إلى هؤلاء فيلسوفين اتصلا بمدرسة « مل » وتأثرا باتجاهها بعض التأثر ، هما هنرى سدجويك (١٨٣٨ — ١٩٠٠) الذى كان أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج ، وريد (١٨٤٨ — ١٩٣١) . الذى كان أستاذ الفلسفة والمنطق بجامعة لندن .

اشتهر أولهما بدراساته فى المسائل العملية كما تتمثل فى الحياة الخلقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية[1] ، وقد جعل هدفه الأول أن يخلص علم الأخلاق من الأخطاء الميتافيزيقية والسيكولوجية والدينية . وكان أول كتبه وأعظمها تأثيراً فى معاصريه وخلفائه كتابه « مناهج علم الأخلاق » وقد ظهر بعد موت « مل » بعام واحد ، (١٨٧٤) أى فى العام الذى شهد أولى ثمرات

---

(١) من أشهر مؤلفاته : Methods of Ethics, Outlines of the Hist of Ethics وقد ترجمه المؤلف (بالاشتراك) إلى العربية تحت عنوان : المجمل فى علم الأخلاق Elements of Politics, Practical Ethics Principles of Political Economy,

الحركة المثالية التى اضطلعت بها جامعة أكسفورد ، وبدت كمبردج معقل النزعة التجريبية ، فى الوقت الذى بدت فيه أكسفورد حصن النزعة المثالية ، التى عبرت من ألمانيا إلى الجزيرة البريطانية وتمثلت هذه النزعة فى كتابات « برادلى » Bradley ولا سيما ما بدا منها فى كتابه « دراسات أخلاقية » Ethical Studies وقد نشر عام ١٨٧٦ ، وبحثه الذى وضعه عن « مذهب اللذة عند سدجويك » Mr. Sidgwick's Hedonism وقد ظهر فى العام التالى ، وفى كتاب « توماس هل جرين » « تمهيد فى علم الأخلاق » Prolegamena to Ethics وقد ظهر عام ١٨٨٣ وجعله « سدجويك » موضوع حملة كشفت عن النزاع القائم بين هاتين الجامعتين ، مع أن سدجويك لم يكن تجريبياً خالصاً وقد حاول فى فلسفته الأخلاقية أن يجمع بين المذهب النفعى والمذهب الحدسى ، وأن يوفق بين الأخلاق التجريبية والأخلاق العقلية ، أى أن يجمع بين التيارين الرئيسيين اللذين التقت عندهما فلسفة الأخلاق عند الإنجليز ، ولكنه أطلق على مذهبه اسم مذهب المنفعة العامة ، أو سماه — بتعبير أدق من هذا — بالنفعية القائمة على أسس حدسية ، ولا نريد الآن أن نخوض فى تفاصيل فلسفته فقد عرضنا لها فى كتاب سابق لنا[1] ، وحسبنا الآن مجرد الإشارة إلى مدى اتصالها بفلسفة النفعيين عامة وبفيلسوفنا مل بوجه خاص .

قامت النفعية عند بنتام على أسس فردية تجعل الأنانية قوام منفعة المجموع ، بل تضحى بمنفعة الكثرة إن تعارضت مع منفعة الفرد ، وتطور الموقف على يد فيلسوفنا « مل » حتى أصبح من واجب الفرد أن يلتمس منفعة غيره بنفس القوة التى ينشد بها منفعته الخاصة ، بل أضحى من واجب الفرد أن يضحى بمصلحته من أجل المجموع ، وبهذا وجدت عناصر عقلية فى مذهب المنفعة التجريبى ، وسرعان ما عرفت النزعة الحدسية العقلية طريقها إلى النفعية على يد خلفه

---

(١) شرحنا مذهبه فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث فى كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .

« سد جويك » ، ارتضى اللذة عنصراً ضرورياً لإقامة الأخلاقية ، ولكنه رفض أن تقوم الأخلاقية على أساس من نزوعنا الفطرى إلى طلب اللذة ، وقال إن العقل هو الذى يهدينا إلى أن من واجبنا أن نسوى بين سعادتنا وسعادة الآخرين ، وصرح بأن منهج النفعية عند مل لا يستقيم بغير افتراض حدسى خلقى أساسى ، فاستعار من كانط صيغة أمره المطلق بعد أن حورها ، وجعلها : ما يكون خيراً لى ينبغى أن يكون خيراً لجميع الناس متى تشابهت الظروف . واعترف ـــ متأثراً بمذهب الضمير الحدسى عند بطلر ـــ بوجود دافع نزيه مجرد عن الهوى يحفز الإنسان على إتيان أفعاله ؛ ومن هذا نرى مدى اتصاله بالنفعية التجريبية ومبلغ انتفاعه بالمثالية الحدسية.

أما « ك . ريد » فقد كان بدوره يتحرك فى نطاق التجريبية ، فكان فى منطقه وثيق الاتصال بالنظريات التجريبية التى مكن لها « مل » و « بين » و « سبنسر » و « فن » Venn ـــ وكان فى نظرية المعرفة يدور فى نطاق هذه التجريبية ، فكان يبدأ وينتهى بالخبرة الحسية ، ويبدو أنه تابع فى نظرته فى هذا المجال « هيوم » وفيلسوفنا « مل » . حسبنا هذه الإشارة عنه ، فإن صلته بفيلسوفنا كانت من ناحية النزعة التجريبية وهى عامة فى كثيرين من الفلاسفة ، على أن مؤرخى الفلسفة يرون أن من الممكن اعتباره آخر معبر عن التجريبية القديمة .

ولعلنا لاحظنا أن القرن التاسع عشر قد حفل بضروب النزاع الذى ثار بين النزعة الحسية المادية ـــ ممثلة أول الأمر فى بنتام وجيمس مل ـــ والنزعة الحدسية الروحية ـــ ممثلة فى هاملتون وكولريدج . وقد اشتد هذا النزاع فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فانتصر للنزعة الحسية فيلسوفنا « مل » وتابعه فيها دارون وسبنسر ، واضطلع بالدعوة الروحية « جرين » و « نيومان » و « سترلنج » ممن اعتصموا بجامعة أكسفورد ونهضوا بالدعوة إلى الفلسفة الهيجلية التى عبرت مع فلسفة كانط من ألمانيا إلى بريطانيا

* * *

فليسوفنا فى كلمة

هذا هو فيلسوفنا « جون ستورت مل » قضى حياته ملء السمع ملء البصر ، وبقيت آثاره — وقد ثوى منذ نيف وثمانين عاماً — تحتل مكانها من أذهان المشتغلين بالدراسات العقلية ، والمعنيين بفلسفة السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث ، والمهتمين بالإصلاح الاجتماعى والسياسى فى شتى مجالاته ، إذ تتبع فيلسوفنا الحركات الفكرية فى عصره وتمثلها وأيد ما راقه منها بعد أن عدل فى أسسه وغير فى مقوماته ، وقاوم من هذه الحركات ما تنافر مع مشربه وتنافى مع فلسفته ،ورصد الحركاتالسياسية فى عصره واستنزف الكثير من جهوده فى تعديل أوضاعها وتوجيه تيارها ، ووقف وراء الراديكاليين الفلاسفة يشد أزرهم ويثير حماستهم ، ويقوم عوجهم ويرسم أهدافهم ، ويدفعهم إلى الهيمنة على سياسة أمته ؛ وشغلته الحركات النيابية فى عصره فانتصر لها وكتب الكثير فى تأييد أغراضها ، وتقدم موكب الحرية الفردية وحمل علمها ، وإن خشى أن تطغى مآخذ الديمقراطية على محاسنها ، فنبه إلى مواطن ضعفها وحذر من سوءاتها ، وراقته الحركات الاشتراكية التى أخذت تنمو فى عصره ، فلم تمنعه نزعته الفردية من مسايرة تيارها والإشادة بالجوانب الطيبة فيها ، ولم يقنع بوضع فلسفته السياسية وتحديد آفاقها من الناحية النظرية ، فألقى بنفسه فى عباب السياسة وخاض بالفعل غمارها ، وقاوم تياراتها تحت قبة البرلمان وخارج أسواره .

وأقام فلسفته الأخلاقية على النفعية التى اعتنقها الكثيرون من مفكرى عصره ، ولكنه عدل فى أصولها — كعادته فى كل ما يتلقاه عن غيره من وجهات النظر — فأصلح الدعوة إلى الأنانية بالتبشير بالغيرية ، وطعم فكرة المصلحة الفردية بالترويج للعمل على تحقيق مصلحة المجموع ، وخفف بهذا من تطرف

النزعة الحسية وألان من تزمتها الصارم ، وإن قيل إنه بهذا الإصلاح قد كفر بقدسيتها وخرج على منطقها .

واهتم بالمنطق ومناهج البحث العلمى ، فكتب فى هذا المجال وزوده بإضافات تشهد بأصالة نظرته وجدة تفكيره ، إذ وضع قواعد البحث العلمى فكانت — مع كل ما قيل فيها — فى طليعة مفاخره ، وطالب بتحويل العلوم الأدبية والعقلية إلى علوم طبيعية تصطنع مناهج البحث التجريبى ، وفشت هذه الدعوة بعده وتكاثر دعاتها حتى كادت تصبح طابع التفكير فى عصرنا الراهن .

وبهذا وبغيره مما تشف عنه صفحات هذا الكتاب — وغيره من الكتب التى صدرت ولا تزال تصدر عنه — كان فيلسوفنا عملاقاً بين أئمة الفكر فى أمته ، ولم يكف الزمن الذى تعاقبت حقبه بعد وفاته لإطفاء نوره ، ولا كثرة الأسماء اللامعة فى مجال العلم والفلسفة فى عصره وماتلاه من عصور لتطمس شهرته أو تخفى آثار مجده ، لأنه فرض نفسه على تاريخ الفكر البشرى ، وبجهده وعزمه احتلّ منه مكان الصدارة .

مختارات

من مؤلفات چون ستيورت مل

أهدى فيلسوفنا كتابه عن الحرية إلى ذكرى صديقته وزوجته بهذه الكلمات :

« إلى ذكرى من أثارت حبي ، وخلفت الشجن فى قلبي ، إلى من كانت مصدر إلهامى ومهبط وحيي ، وكانت فى بعض الأحيان الحافز لى على كتابة خير ما جرى به قلمي — إلى من كانت لى رفيقاً وزوجاً ، وكانت بسمو إدراكها لما هو حق وصواب أقوى باعث لى على ما كتبت ، وكان استحسانها لى أعظم ما أرجو من جزاء ، إلى ذكراها أهدى هذا الكتاب ؛ وإن لها فيه لقدر مالى فيها ، شأنه شأن كل ما كتبت منذ بضع سنين ؛ ولكن هذا الكتاب ، فى وضعه هذا ، لم ينل من تنقيحها الذى تقصر عن تقديره العبارات إلا قدراً يسيراً ، ذلك أنى كنت قد احتفظت بأجزاء من أهم ما ورد فيه لكى تعيد النظر فيها بعنايتها الدقيقة ، ولكن هذه الأجزاء لن يقدر لها بعد اليوم أن تنال شيئاً من عنايتها ، ولو أنى أوتيت من البلاغة ما يمكنني من أن أعبر للناس عن نصف الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة التى ثوت معها فى قبرها ، لأسديت لهم بذلك خيراً أعظم من كل ما يمكنهم أن ينالوا مما أكتبه الآن — بعد أن حرمت من ذلك

To the beloved and deplored memory of her who was the inspirer, and in part the author, of all that is best in my writings — the friend and wife whose exalted sense of truth and right was my strongest incitement, and whose approbation was my chief reward — I dedicate this volume. Like all that I have written for many years, it belongs as much to her as to me; but the work as it stands has had, in a very insufficient degree, the inestimable advantage of her revision; Some of the most important portions having been reserved for a more careful re - examination, which they are now never destined to receive. Were I but capable of interpreting to the world one half the great thoughts and noble feelings which are buried in her grave, I should be the medium of a greater benefit to it, than is ever likely to arise from

---

(١) انظر قصة غرامه بها فى هذا الكتاب .

التشجيع وهذا العون اللذين كنت أستقيهما من حكمتها التى لا تبارى » .

ويتحدث فيلسوفنا عن المبرر الوحيد الذى يُسوّغ للناس أن يتدخلوا فى حرية الفرد فيقول :

« إن الغاية الوحيدة التى تسوّغ للناس أن يتدخلوا ــ منفردين أو مجتمعين ــ فى حرية الفرد فى تصرفاته ، هى حماية أنفسهم منه ، والغرض الوحيد الذى يبرر ــ بحق ــ استخدام القوة مع أى فرد يعيش فى جماعة متمدينة وبرغم إرادته ، هو منع الفرد من إيذاء غيره ، أما اعتبار مصلحته الخاصة ــ مادية كانت أو أدبية ــ فلا يكفى مسوغاً لهذا التدخل ، إذ يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الإمساك عنه بحجة أن الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو ، أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالا ، أو لأن هذا فى رأى الناس أقرب إلى الحق أو أدنى إلى الصواب ، قد تكون هذه أسباباً وجيهة لتبرير الاحتجاج على تصرفه ، أو مناقشته والتباحث معه ، أو محاولة إقناعه بخطأ تصرفه ، ولكنها لا تبرر إكراهه أو إلحاق ضرر به إذا أصر على أن يتصرف بخلاف ذلك . ولتبرير تدخل الناس فى حرية الفرد يتعين أن يكون التصرف الذى يراد منع الفرد من إتيانه

---

anything that I can write, unprompted and unassisted by her all but unrivalled wisdom.

The sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self - protection. The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise or even right. There are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter

بحيث يعتبر مجلبة أذى لأحد من الناس ، والتصرف الوحيد الذي يجعل صاحبه مسئولا أمام المجتمع هو ذلك الذى يمس الآخرين ، أما غير هذا من تصرفات لا تتعلق إلا بشخصه ، فإن حريته فى إتيانها حق مطلق له لا تحدها حدود .

ولا أحسبنى فى حاجة إلى القول بأن هذه النظرية لا يراد تطبيقها إلا على البالغين الذين نضجت قواهم ، فحديثنا لا ينصب على الأطفال والصغار الذين لم يبلغوا سن الرشد قانوناً ، نساءً كانوا أو رجالاً ، فإن الذين يفتقرون إلى رعاية الغير ، تتعين حمايتهم من أنفسهم ، كما تتحتم حمايتهم من الأذى الذى يوقعه بهم الآخرون ، ومن أجل هذا السبب نفسه تخرج من حديثنا الأمم المتأخرة التى يكون المجتمع فيها بمثابة القاصر ، لأن العقبات التى تصادفها فى بدء تقدمها التلقائى ، جسيمة إلى حد أن هذه الأمم لا تكاد تجد فرصة لاختيار الأساليب التى تستخدمها فى التغلب على هذه العقبات ، فإذا قدر لها حاكم تملؤه روح الإصلاح ، جاز له أن يستخدم من الأساليب ما يحقق له غايته فى الإصلاح ، ولعله إن فعل غير هذا تعذر عليه تحقيق غرضه ، فالاستبداد وسيلة مشروعة

---

him, must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of anyone, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.

It is, perhaps, hardly necessary to say that this doctrine is meant to apply only to human beings in the maturity of their faculties. We are not speaking of children, or of young persons below the ages which the law may fix as that of manhood or womanhood. Those who are still in a state to require being taken care of by others, must be protected against their own actions as well as against external injury. For the same reason, we may leave out of consideration those backward states of society in which the race itself may be considered as in its nonages. The early difficulties in the way of spontaneous progress are, so great, that there is seldom any choice of means for overcoming them and a ruler full of the spirit of improvement is warranted in the use of any expedients that will attain an end, perhaps otherwise unattainable.

لحكم الهمج ، بشرط أن تكون غايته إصلاحهم ، وأن يتسنى تبرير هذه الوسيلة بتحقيق هذه الغاية فعلا . وللحرية كمبدأ ، لا يمكن تطبيقها بحال من الأحوال قبل أن يصبح الإنسان قادراً على الارتقاء بنفسه عن طريق المناقشة الحرة المبنية على المساواة بين الأفراد ، وحتى تبلغ الأمة هذه المرتبة، ليس أمامها إلا الطاعة العمياء تقدمها لأكبرها [1] أو شرلمانها الذي يقوم بحكمها ، لو كانت من حسن الحظ بحيث يكون لها مثل هذا الحاكم ،ولكن بمجرد أن تتهيأ لها القدرة على الاتجاه إلى إصلاح شئونها عن طريق الاقتناع (وهى مرتبة بلغتها منذ أمد بعيد جميع الأمم التى يعنينا هنا أمرها) يصبح الإكراه بطريق مباشر أو عن طريق العقوبات التى توقع فى حالة العصيان،غير مشروع كوسيلة لتحقيق صالحهم ، ولا يسوغ استخدامه إلا لحماية الآخرين من أذى الفرد .

ومما يجدر ذكره أنى مستغن عما يمكن أن يستمد لتأييد حجتى من الفكرة القائلة بأن الحرية حق طبيعى مجرد مستقل عن مبررات المنفعة ، فإنى أعتبر

Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end. Liberty, as a principle, has no application to any state of things anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free and equal discussion. Until, then, there is nothing for them but implicit obedience to an Akbar or a Charlemagne, if they are so fortunate as to find one. But as soon as mankind have attained the capacity of being guided to their own improvement by conviction or persuasion (a period long since reached in all nations with whom we need here concern ourselves), compulsion, either in the direct form or in that of pain and penalties for non-compliance, is no longer admissible as a means to their own good and justifiable only for the security of others.

It is proper to state that I forgo any advantage which could be derived to my argument from the idea of abstract right, as a thing

---

(١) إشارة إلى جلال الدين محمد أكبر حكام المغول .

المنفعة المرجع الأقصى لجميع المسائل الأدبية الأخلاقية . ولكن بشرط أن نتصور المنفعة فى أوسع دلالاتها ، فتقوم على مصالح الإنسان الدائمة باعتباره كائناً متطوراً للتقدم ، وهذه المصالح فيما أرى لا تبرر إخضاع الحرية الفردية للإكراه الخارجى إلا فيما يتعلق بأفعال الفرد التى تمس مصالح الآخرين . فإذا أقدم الإنسان على فعل أضر بغيره كان خليقاً من غير أدنى شك بأن ينال عقابه ، عن طريق القانون ، أو عن طريق استهجان الرأى العام إذا لم يكن توقيع العقوبة عن طريق القانون ميسوراً .

وثمة أفعال إيجابية كثيرة يأتيها الإنسان ويمكن بحق إكراهه على أدائها ابتغاء مصلحة الآخرين ، كقيامه بأداء الشهادة فى المحاكم ، واحتمال نصيبه فى الدفاع العام ، أو فى أى عمل جماعى ضرورى لمصلحة المجتمع الذى يتمتع بحمايته ، وقيامه ببعض الأفعال الخيرية الفردية كإنقاذ حياة مشرف على الهلاك ، أو نجدة ضعيف لا يملك حماية نفسه من أذى ظالم . مثل هذه الأفعال متى اتضح أن من واجب الإنسان أن يأتيها ، وجب بحق أن يكون مسئولا أمام المجتمع

---

independent of utility. I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being. Those interests, I contend, authorize the subjection of individual spontaneity to external control, only in respect to those actions of each, which concern the interest of other people. If anyone does an act hurtful to others, there is a primâ facie case for punishing him, by law or, where legal penalties are not safely applicable, by general disapprobation. There are also many positive acts for the benefit of others, which he may rightfully be compelled to perform; such as, to give evidence in a court of justice; to bear his fair share in the common defence, or in any other joint work necessary to the interest of the society of which he enjoys the protection; and to perform certain acts of individual beneficence, such as saving a fellow creature's life or interposing to protect the defenceless against ill-usage, things which whenever it is obviously a man's duty to do, he may rightfully be made responsible to society for not doing. A person may cause evil to others not only by his

إذا امتنع عن أدائها ، فإن الإنسان قد يسبب لغيره الأذى بالإحجام عن إتيان فعل ما، كما يسببه بإقدامه على الفعل، وفى كلتا الحالتين يحق للآخرين أن يحاسبوه عما أنزله بهم من أذى . ومن الحق أن نقول إن الحالة الأخيرة (مسئوليته أمام المجتمع عن ترك أداء واجبه) تقتضى العمل على إكراهه بحذر أكثر مما تقتضيه الحالة الأولى (مسئوليته عما يأتيه من أفعال). فالقاعدة تقضى باعتبار الفرد مسئولا عن إلحاقه الأذى بغيره ، أما محاسبته عن تقصيره فى رد الشر عن غيره فإنه يكون من باب الاستثناء إذا قورنت بالحالة الأولى ، ولكن هناك حالات كثيرة من الوضوح والخطورة بحيث تبرر هذا الاستثناء .

* * *

ويصرح « مل » بأن فى حياة الفرد مجالا للحرية لا يجوز للمجتمع أن يقتحمه — بقوانينه الوضعية أو مقتضيات عرفه الاجتماعى ، ويرى أن هذا المجال يتضمن :

« أولا : مجال الشعور الباطنى ، وهو يتطلب حرية الضمير فى أوسع معانيها ، وحرية الفكر والوجدان ، ويقتضى حرية مطلقة فى الرأى والعاطفة

---

actions but by his inaction, and in either case he is justly accountable to them for the injury. The latter case, it is true, requires a much more cautious exercise of compulsion than the former. To make anyone anawerable for doing evil to others, is the rule; to make him answerable for not preventing evil, is, comparatively speaking, the exception. Yet there are many cases clear enough and grave enough to justify that exception.

"First, the inward domain of consciousness; demanding liberty of conscience, in the most comprehensive sense; liberty of thought and feeling; absolute freedom of opinion and sentiment on all subjects, practical or speculative, scientific, moral or theological. The liberty of expressing and publishing opinions may seem to fall under a different

فى شتى الأمور ، عملية أو نظرية ، علمية وخلقية أو لاهوتية ، وقد يظن البعض أن حرية التعبير عن الآراء ونشرها تندرج تحت مبدأ آخر ، طالما كانت تتصل بشطر من سلوك الفرد يمس الآخرين ، ولكن لما كانت هذه الحرية تكاد تعادل حرية الفكر خطراً ، وكانت تقوم إلى حد كبير على نفس الأسباب التى تستند إليها حرية الفكر ، كان من المتعذر التفريق بينهما من الناحية العملية .

ويفتقر المبدأ ثانياً إلى حرية الأذواق والمقاصد بحيث نكون أحراراً فى تشكيل حياتنا على الوجه الذى يلائم خلقنا ، ونتصرف على النحو الذى نريده ، مع تحملنا لما ينشأ عن تصرفنا من عواقب دون عائق من أحد من أقراننا ، طالما كان تصرفنا لا يسبب لأحد منهم أذى حتى ولو اعتقدوا أن سلوكنا ينم عن خرق والتواء ، أو ضلال .

ثالثاً : تنشأ عن هذه الحرية التى يتمتع بها كل فرد — فى نفس الحدود التى تقيد حرية الفرد — حرية اجتماع الأفراد بعضهم ببعض من أجل غرض لا ينطوى على مضرة للآخرين ، متى كان المجتمعون قد بلغوا سن الرشد ، ولم يساقوا إلى اجتماعهم عن قهر أو يدفعوا إليه عن خداع .

---

principle, since it belongs to that part of the conduct of an individual which concerns other people; but being almost of as much importance as the liberty of thought itself, and resting in great part on the same reasons, is practically inseparable from it. Secondly, the principle requires liberty of taste and pursuits; of framing the plan of our life to suit our own character; of doing as we like, subject to such consequences as may follow : without empediment from our fellow-creatures, so long as what we do does not harm them, even though they should think our conduct foolish, perverse, or wrong. Thirdly, from this liberty of each individual, follows the liberty, within the same limits, of combination among individuals; freedom to unite, for any purpose not involving harm to others. The persons combining being supposed to be of full age, and not forced or deceived.

وأى مجتمع لا تلقى فيه الاحترام هذه الحريات ، لا يكون مجتمعا حراً أياً ما كان شكل حكومته ، وليس ثمة مجتمع يعتبر موفور الحرية ما لم تتوافر فيه هذه الحريات مطلقة لا تحدها قيود . والحرية الوحيدة الخليقة بهذا الاسم هى أن ننشد مصلحتنا بالطريقة التى نؤثرها طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين مصالحهم ، أو نعرقل جهودهم التى يبذلونها ابتغاء تحقيقها . فكل فرد هو الوصى على سلامته — جسمانياً أو عقلياً وروحياً — والإنسانية تفيد حين يسمح الناس بعضهم لبعض بأن يعيش كل منهم على النحو الذى يبدو له خيراً ، أكثر مما تفيد حين يكره فريق آخر على أن يعيش على النحو الذى يبدو للآخرين خيراً .

* * *

فى تأييده لحرية الفكر يقول :

« إذا انعقد إجماع البشرية على رأى ، وخالفها فى هذا الرأى فرد واحد ، ما كان حق البشرية فى إسكات هذا الفرد ، بأعظم من حقه فى إسكات البشرية إذا تهيأت له القوة التى تمكنه من ذلك . . . وفى وسع الإنسان أن يصحح

No society in which these liberties are not, on the whole, respected, is free, whatever may be its form of government; and none is completely free in which they do not exist absolute and unqualified. The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it. Each is the proper guardian of his own health, whether bodily or mental and spiritual. Mankind are greater gainers of suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest.

If all mankind minus one, were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person, than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind ... (Man) is capable of rectifying his mistakes by

أخطاءه بالمناقشة والتجربة ، وليس بالتجربة وحدها ، بل لا بد من المناقشة لتفسير التجربة وتأويلها ، وتتكشف حقيقة الآراء والعادات متى اختبرت بالتجربة ومُحّصت بالمناقشة ، ولكي تؤثر حقائق الواقع وبراهين المناقشة يجب تمحيصها بالجدل . وقلّ من الحقائق ما يستطيع أن يروى للناس قصته من غير حاجة إلى شروح تكشف عن معانيها وأسرارها ، وإذن فقوة العقل البشرى وقيمته تتوقفان على خصلة واحدة ، هى إمكان رده إلى الصواب متى أخطأ ، ولا يمكن الاطمئنان إليه والتعويل عليه إلا متى كانت وسائل رده إلى الصواب فى متناول اليد دواماً ، وإذا وجدت إنساناً استحق تفكيره ثقتنا ، أتدرى كيف تهيأت له هذه الثقة ؟ لأنه يفسح صدره لكل نقد يتناول آراءه ويعرض لسلوكه ، لأنه عود نفسه الإنصات لكل ما يقال فيه ، فيفيد مما فيه من وجوه الحق ، ويفسر لنفسه ، وللآخرين متى سنحت الفرصة ، ما ينطوى عليه من وجوه الباطل ، لأنه شعر بأن الطريقة الوحيدة التى تدنيه من معرفة موضوع برمته ، هى إفساح

---

discussion and experience. Not by experience alone. There must be discussion, to show how experience is to be interpreted. Wrong opinions and practices gradually yield to fact and arguments: but facts and arguments, to produce any effect on the mind, must be brought before it. Very few facts are able to tell their own story, without comments to bring out their meaning. The whole strength and value, then, of human judgment, depending in the one property, that it can be set right when it is wrong, reliance can be placed on it only when the means of setting it right are kept constantly at hand. In the case of any person whose judgment is really deserving of confidence, how has it become so ? Because he has kept his mind open to criticism of his opinions and conduct. Because it has been his practice to listen to all that could be said against him; to profit by as much of it as was just, and expound to himself, and upon occasion to others, the fallacy of what was fallacious. Because he has felt, that the only way in which

صدره للاستماع لكل ما يقوله عنه من اختلفت آراؤهم وتباينت وجهات نظرهم ، وتأمله من كل زاوية يمكن النظر إليه من خلالها ، وما من حكيم أصاب الحكمة إلا من هذا الطريق ، ولا فى طاقة العقل البشرى أن يقتنص الحكمة إلا بهذه الكيفية . وتعود الإنسان على تصحيح آرائه وتكميلها بمقابلتها بآراء غيره لا يدعو قط إلى إثارة الشك فيها أو التردد فى العمل بها ، بل هو الأساس المكين الذى يمكن من الثقة فيها والتعويل عليها ، لأن علم الإنسان بكل ما يمكن أن يقال ضده – فيما هو واضح له على الأقل – واتخاذه الأهبة لرد كل من يتعرض لهدمه ، ومعرفته بأنه يبحث عن الاعتراضات والصعوبات ولا يعمل على الهرب من مواجهتها ، وأنه لم يحجب نوراً يمكن أن يلقى بأضوائه على الموضوع من أى زاوية من زواياه – إذا كان هذا شأنه كان من حقه أن يعتقد أن الحكم الذى يصدره على الموضوع أصدق من أى حكم يصدره شخص آخر أو جمع من الناس لم يسلكوا سبيله فى تكوين حكمهم » .

---

a human being can make some approach to knowing the whole of a subject, is by hearing what can be said about it by persons of every variety of opinion, and studying the modes in which it can be looked at by every character of mind. No wise man ever acquired his wisdom in any mode but this : nor is it in the nature of human intellect to become wise in any other manner. The steady habit of correcting and completing his own opinion by collecting it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it; for being cognisant of all that can, at least obviously, is said against him, and having taken up his position against all gainsayers - knowing that he has Sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter — he has the right to think his judgment better than that of any person, or any multitude who have not gone through a similar process".

ويتحدث عن مصرع سقراط مبيناً خطأ الذين أدانوه وضرورة الانتباه إلى أن رأى الفرد قد يصيب حيث يخطىء حكم الجماعة فيقول :

« كان فى سالف الأيام رجل اسمه « سقراط » قام بينه من ناحية وبين السلطات الشرعية والرأى العام — من ناحية أخرى — صدام استطار ذكره ، وقد ولد هذا الرجل فى عصر وأمة حافلين بالشخصيات الممتازة ، وروى لنا أولئك الذين كانوا أعرف الناس به وبأهل عصره أن هذا الرجل كان أفضل إنسان فى زمانه ، ونحن نعلم أنه كان سيد معلمى الفضيلة بعده وقدوتهم ، وأنه كان كذلك قد ألهم أفلاطون روحه العالية ، وعلم أرسطو مذهبه فى المنفعة العامة[١] وهما النبع الذى فاضت منه الفلسفة الخلقية وغيرها من فلسفات ، هذا المعلم الأكبر الذى تابعه أساطين الفكر منذ أيامه ، والذى لا تزال شهرته تستطير بعد ألفى سنة ، والذى يرجح كل المفكرين الآخرين الذين أطاروا سمعة أمته — هذا الحكيم قد حكم مواطنوه بإعدامه — بعد أن أدانوه قضائياً — لإلحاده وفساد أخلاقه ، اتهموه بالإلحاد لأنه أنكر الآلهة الذين تعترف بهم

"There was once a man named Socrates, between whom and the legal authorities and public opinion of his time, there took place a memorable collision. Born in an age and country abounding in individual greatness, this man has been handed down to us by those who best know both him and the age, as the most virtuous man in it, while we know him as the head and prototype of all subsequent teachers of virtue, the source equally of the lofty inspiration of Plato and the judicious utilitarianism of Aristotle 'i maestri di color che sanno' the two headsprings of ethical as of all other philosophy. This acknowledged master of all the eminent thinkers who have since lived — whose fame, still growing after more than two thousand years, all but outweighs the whole remainder of the names which make his native city illustrious — was put to death by his countrymen, after a judicial conviction, for

(١) هكذا يجعل مل مذهب أرسطو مذهباً فى المنفعة ، وحقيقته أنه مذهب فى السعادة يزرى بالمنفعة التى قصدها أمثال مل . انظر فى التفرقة بين المذهبين كتابنا « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » . المترجم

الدولة ، بل أكد متهموه أنه كان لا يعتقد فى وجود آلهة إطلاقاً (انظر محاورة دفاع سقراط) واتهموه بفساد الخلق لأنه بنظرياته وتعاليمه قد « أفسد الشباب » وبهذين الاتهامين اقتنعت المحكمة التى نظرت قضيته اقتناعاً جازماً بأنه مدان . وهناك من الأسباب ما يحمل على هذا الاعتقاد — وأصدرت حكمها بالإعدام والإجرام على رجل لعله كان أحاق أهل عصره بالإجلال » .

ويعرض للاضطهاد الذى لقيه أتباع « مورمن » القائلون بتعدد الزوجات ، ويندد بالضغط على حريتهم مع عدم تسليمه بمذهبهم فيقول :

« والذى يعنينا فى هذا المقام أن هذه الديانة — كغيرها من الديانات التى تفضلها — لها شهداؤها ، وأن نبيها ومؤسسها قد أجهز عليه الدهماء من أجل تعاليمه ، وأن الكثيرين من معتنقيها قد راحوا ضحية هذا الاعتداء المخالف للقانون ، وأنهم أكرهوا على أن يتركوا جملة واحدة بلدهم الذى نشأوا فوق أرضه . ومع أنهم الآن يقيمون فى مكان قصى فى مجاهل الصحراء ، يجاهر الكثيرون منا بأن من الصواب — وإن لم يكن من المناسب — تجريد حملة على هؤلاء

---

impiety and immorality. Impiety, in denying the gods recognised by the State; indeed his accuser asserted (see the Apologia) that he believed in no gods at all. Immorality, in being by his doctrines and instructions, a 'corruptor of youth'. Of these charges the tribunal, there is every ground for believing, honestly found him guilty, and condemned the man who probably of all them born and deserved best of mankind, to be put to death as a criminal".

"What here concerns us is, that this religion, like other and better religions, has its martyrs; that its prophet and founder was, for his teaching, put to death, by a mob; that others of its adherants lost their lives by the same lawless violence; that they were forceibly expelled in a body, from the country in which they first grew up, while now that they have been chased into a solitary recess in the midst of a deseat, many in this country openly declare that it would be right (only that it is not convenient) to send an expedition against them, and compel them by force to conform to the opinions of other people. The article

القوم ، لإكراههم على اعتناق الآراء التى يدين بها غيرهم . وأكبر ما يثير البغضاء فى نفوس الناس ، ويحملهم على كسر ما ألفوه من موانع التسامح الدينى ، هو أن مذهب « مورمن » يبيح تعدد الزوجات ، وهو وإن تسامحنا فيه مع المسلمين والهندوس والصينين ، يثير نار الحقد فى قلوبنا متى طبقه أشخاص يتكلمون الإنجليزية ويعتبرون أنفسهم من طوائف المسيحيين ، وليس ثمة أحد أكثر منى مقتاً لهذا النظام الذى بشر به هذا المذهب ، لأسباب متعددة ، ولأنه لا يتسق مع مبدأ الحرية بتاتاً ، بل إنه يتناقض معه تناقضاً مباشراً ، لأنه يوثق بالأغلال نصف أعضاء المجتمع ، بينما يعفى نصفه الآخر من قيود هذا الإلزام . ومع هذا يتعين علينا أن نذكر أن هذا الوضع قد تقبله النساء بمحض إرادتهن ، وهن اللائى يعنيهن الأمر ويقع عليهن الحيف ، والشأن فى هذا هو الشأن فى أى نظام من نظم الزواج . وبالغة ما بلغت غرابة هذا النظام ، فإن من الممكن تبريره ، بالعرف الشائع بين الناس . وهو الذى يوحى إلى المرأة الاعتقاد بأن الزواج هو مطلبها الأوحد ، ويجعل من المعقول

---

of the Mormonite doctrine which is the chief provocative to the antipathy whish thus breaks through the ordinary restraints of religions tolerance, is its sanction of polygamy, which though permitted to Mahomedans and Hindoos and Chinese, seems to excite unquenchable animosity when practised by persons who speak English, and profess to be a kind of Christians. No one has a deeper disapprobation that I have of this Mormon Institution : both for other reasons, and because, far from being in any way countenanced by the principle of liberty, it is a direct infraction of that principle, being a more riveting of the chains of one half of the community, and an emancipation of the other from reciprocity of obligation towards them. Still, it must be remembered that this relation is as much voluntary on the part of the women concerned in it, and who may be deemed the sufferer by it, as is the case with any other form of the marriage institution, and however surprising the fact may appear, it has its explanation in the common ideas and customs of the world which, teaching women

أن تؤثر الكثيرات من النساء أن تكون الواحدة منهن إحدى زوجات يقترن بهن رجل واحد ، على أن تقضى حياتها عانساً . ثم إنهم — معتنقو هذه الديانة — لا يدعون الأمم الأخرى إلى الاعتراف بعقود زواجهم ، ولا إلى إعفاء بعض سكانها من تطبيق قوانينها متى كانوا يدينون بآراء « مورمن » ، فإذا كان المنشقون قد أباحوا لخصومهم كل هذا التسامح وسلموا لهم بأكثر مما يقتضيه العدل ، وغادروا البلاد التى أنكرت معتقداتهم ، واستقروا فى مكان قصى من الأرض كانوا أول من رده صالحاً لعمران البشر ، فإن من الصعب علينا أن نجد مبدأ — إلا مبدأ الاستبداد — يبيح منعهم من العيش هناك فى ظل ما يحلو لهم من القوانين ، طالما كانوا لا يقومون بالاعتداء على غيرهم من الشعوب ، ويعطون الحرية الكاملة ، لمن لا تروقه أساليب حياتهم ، أن يرحل عنهم .

وقد اقترح كاتب محدث — له من بعض الوجوه ، قيمته فى عالم الأدب — أن نشن — بلغته — حرب تمدين لا حربا صليبية — ضد هؤلاء الذين يبشرون بتعدد الزوجات لوضع حد لما يبدو فى نظره خطوة ارتداد فى طريق المدنية ، ومع أنى أراها كما يراها هذا الكاتب ، إلا أنى لا أرى لأى فريق من الناس الحق فى إكراه غيره على التقدم فى طريق المدنية ، وما دام الذين يعانون من

---

to think marriage the one thing needful, make it intelligible that many women should prefer being one of several wives, to not being a wife at all. Other countries are not asked to recognize such unions or release any portion of their inhabitants from their own laws on the score of Maimonite opinions. But when the dissentients have conceded to the hostile sentiments of others, far more than could justly be demanded: when they have left the countries to which their doctrines were unacceptable, and established themselves in a remote corner of the earth, which they have been the first to render habitable to human beings: it is difficult to see on what principles but those of tyranny they can be prevented from living there under what laws they please, provided they

تطبيق القوانين الفاسدة لم يطلبوا العون من أحد ، فإنى لا أرى لأحد لا يعنيه أمرهم الحق فى التدخل فى أمورهم ، والعمل على إزالة وضع يتقبله جميع الذين يعنيهم ، بحجة أنه عار فى نظر قوم يقيمون على بعد أميال منهم ، ولا يعنيهم الأمر فى كثير ولا قليل . فليبعثوا مبشرين لمقاومة الدعوة إذا شاءوا ، وليناهضوا تقدم مثل هذه المعتقدات بين أبناء أمتهم بالوسائل المشروعة — وليس من بينها إسكات الدعاة — وإذا كانت المدنية قد نجحت فى التغلب على الهمجية حينما كانت الهمجية تبسط نفوذها على بقاع الأرض ، كان من العبث أن نخشى أن تستيقظ الهمجية وتنهض من رقادها ، وتكتسح معالم المدنية . إن مدنية تخضع لعدوها المقهور بمثل هذه السهولة ، لا بد أن تكون قد فسدت وأصابها التلف إلى حد أن أحداً من قادتها أو دعاتها ، أو من أى طائفة أخرى ، لديه القدرة

---

commit no agression on other nations, and allow perfect freedom of departure of those who are dissatisfied their ways. A recent writer, in some respects of considerable merit, proposes (to use his own words) not a crusade, but a 'curlizade' against the polygamous community to put an end to what seems to him a retrograde step in civilization. It also appears so to me, but I am not aware that any community has a right to force another to be civilized. So long as the sufferers by the bad law do not invoke assistance from other communities, I cannot admit that persons entirely unconnected with-them ought to step in and require that a condition of things with which all who are directly interested appear to be satisfied, should be put an end to because it is a scandal to persons some thousands of miles distant, who have no part or concern in it. Let them send missionaries if they please to preach against it, and let them by any fair means (of which silencing the teachers is not one) oppose the progress of similar doctrines among their own people.

If civilisation has got the better of barbarism when barbarism has the world to itself it is too much to profess to be afraid last barbarism, after having been fairly got under, should reirve and conquer civilisation A civilization that can thus succumb to its vanquished enemy, must first have become so degenerate, that neither its appointed priests and

أو الاستعداد لاحتمال متاعب الدفاع عنها ، وإذا صح هذا ، كان إسراعها إلى الموت خيراً وأبقى ، لأنها إن بقيت سارت من سيء إلى أسوأ حتى يقدر لها أن تتحطم ثم تبعث من جديد على يد أصحاب الهمة والنشاط من الهمج — كما حدث للإمبراطورية الغربية .

يدلل فيلسوفنا على صحة الغاية التي توخاها مذهبه النفعي فيقول :

« إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي هو أن الناس يرونه (بالفعل) ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع هو أن الناس يسمعونه (بالفعل) ومثل هذا يقال في سائر منابع التجربة عندنا ، وأرى أننا نستطيع أن نقول إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإدلاء به على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل ، فإذا لم يعترف الناس نظرياً وعملياً بالغاية التي تقترحها النظرية النفعية تعذر إقناع إنسان بهذه الغاية ؛ وليس هناك من سبب يمكننا أن نذلل به على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه ، سوى أن كل فرد يرغب فعلا في سعادته الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ، وإذا صح هذا كنا قد أثبتنا

---

teachers, nor anybody else, has the capacity, or will take the trouble, to stand up for it. If this be so, the sooner such a civilization receives notice to quit, the better.

It can only go on from bad to worse, until destroyed and regenerated (like the western Empire) by energetic barbarians.

The only proof capable of being given that an object is visible, is that people actually see it. The only proof that a sound is andible is that people hear it; and so of the other courses of our experiencė. In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it. If the end which the utilitarian doctrine proposes to itself were not, in theory and in practice,acknowledged to be an end,nothing could ever convince any person that it was so. No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes it to be attainable, desires his own happiness. This, however, being a fact we have not only the proof which the case admits of, but all

ـ لا بالدليل الذى تحتمله هذه القضية فحسب ـ بل بالدليل الذى يمكن أن تفتقر إليه ، أن السعادة خير ، وأن سعادة كل فرد خير لذلك الفرد ، وإذن فسعادة المجموع خير لمجموع أفراده ، وبهذا كانت السعادة إحدى غايات السلوك ، وبالتالى إحدى معايير الأخلاقية .

بهذا وحده لم تصبح السعادة معيار الأخلاقية الوحيد ، ولكى يثبت هذا كان من الضرورى أن نبين بنفس الطريقة ،لا أن الناس ينشدون سعادتهم فحسب ، بل إنهم لا يرغبون فى شىء سوى تحقيق سعادتهم ، ومن البين الآن أن الناس يرغبون بالفعل فى أشياء اصطلحوا فى طريقة تفاهمهم المشتركة على أنها تختلف عن السعادة وتتميز منها ، فمن ذلك أنهم ينشدون الفضيلة وغياب الرذيلة ، وليست رغبتهم فى هذا بأقل من رغبتهم فى تحقيق اللذة والهرب من الألم . فالرغبة فى الفضيلة ليست حقيقة عامة بل حقيقة واقعية مؤكدة ، شأنها شأن رغبتهم فى تحقيق سعادتهم ، ومن ثم فإن خصوم المنفعة كمقياس للأخلاقية يرون أن من حقهم أن يستنبطوا وجود غايات أخرى لتصرفات الإنسان إلى

---

which it is possible to require, that happiness is a good: that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons. Happiness has made out its title as one of the ends of conduct, and consequently one of the criteria of morality.

But it has not, by this alone, proved itself to be the sole criterion. To do that, it would seem, by the same rule, necessary to show not only that people desire happiness, but that they never desire anything else. Now it is palpable that they do desire things which in common language are decidely distinguished from happiness. They desire, for example, virtue, and absence of vice, no less really than pleasure and the absence of pain. The desire of virtue is not as universal, but it is as authentic a fact as the desire of happines. And hence the opponents of the utilitarian standard deem that they have a right to infirm that there are other ends of human action besides happiness and that

جانب السعادة ؛ وأن السعادة ليست معياراً لاستحسان سلوك الإنسان واستهجانه .

ولكن هل تنكر النظرية النفعية أن الناس ينشدون الفضيلة أو يرون أن الفضيلة شيء لا تلتقى عنده رغبة الناس ؟ إن الجواب هو العكس تماماً ، إنها لا تقنع بأن تسلم أن الفضيلة موضع رغبة من الناس فحسب ، بل ترى : أنهم يرغبون فيها لذاتها من غير ما غرض يطمعون فى تحقيقه من ورائها . ومهما كان رأى الأخلاقيين من النفعيين فى الأحوال الأصلية التى بها تصبح الفضيلة فضيلة ، ومهما اعتقدوا — وهم يعتقدون ذلك فعلا — أن الأفعال والاستعدادات لا تكون خيرة إلا من حيث إنها تحقق غاية أخرى غير الفضيلة ؛ إلا أنه مع التسليم بهذا جدلا ، ومع أن هذا قد تقرر من قبل على أساس اعتبارات من هذا القبيل ، فإننا نسأل ما هو الفعل الفاضل ؟ إنهم لم يقنعوا بجعل الفضيلة رأس الأشياء التى تعتبر خيراً كوسائل للغاية القصوى التى لا غاية بعدها ، بل إنهم يعترفون بإمكان وجود الفضيلة بالنسبة للفرد باعتبارها خيراً فى ذاتها ، وذلك من حيث أن ذلك حقيقة نفسية ، من غير تطلع إلى غاية وراء ذلك ؛ ويرون أن العقل لا يكون فى حالته الطبيعية السليمة ، ولا فى وضع يتلاءم مع فكرة المنفعة

---

happiness is not the standard of approbation and disapprobation.

But does the utilitarian doctrine say that people desire virtue, or maintain that virtue is not a thing to be desired? The very reverse. It maintains not only that virtue is to be desired, but that it is to be desired disintrestedly for itself. Whatever may be the opinion of utilitarian moralists as to the original conditions by which virtue is made virtue; However they may believe; (as they do) that actions and dispositions are only virtuous because they promote another end than virtue; yet this being granted, and it having been decided, from considerations of this descriptions, what is virtuous, they not only place virtue at the very head of the things which are good as means to the ultimate end, but they also recognize as a psychological fact the pos-

بل لا يكون على الحالة المثلى المؤدية إلى سعادة المجموع ، إلا متى أحب الفضيلة على هذا النحو ، كشيء يطلب لذاته ، حتى ولو لم يحقق فى الأحوال الفردية تلك النتائج الأخرى المرغوب فيها التى من شأنه أن يؤدى إليها ، والتى من أجلها يعتبر فضيلة ، وهذا الرأى لا ينحرف أقل انحراف عن المبدأ القائل بالسعادة . والأشياء التى تنشأ عنها السعادة متنوعة جد التنوع ، وكل منها مرغوب فيه لذاته ، وهى ليست محققة للسعادة باعتبارها مجتمعة معاً وبنسبة كبيرة . ومبدأ المنفعة ليس معناه أن لذة ما — كالموسيقى ، أو الخلو من الألم — كالصحة — يجب أن ينظر إليها باعتبارها وسيلة إلى شيء إجمالى نسميه بالسعادة ، وأن يرغب فيه ويطلب لهذا السبب . إن الناس يرغبون فيها وهى أيضاً أهل لأن ترغب فى ذاتها ومن أجل ذاتها . وإلى جانب أنها وسائل هى جزء من الغاية ، فالفضيلة حسب النظرية النفعية ليست بالطبع ولا فى الأصل جزءاً من الغاية . ولكن من الممكن أن تكون كذلك ، وقد أصبحت كذلك عند الذين يحبونها لغير ما غرض وراءها ،

---

sibility of its being, to the individual, a good initself, without looking to any end beyond it; and hold that the mind is not in a right state, not in a state conformable to utility, not in the state most conducive to the general happiness, unless it does love virtue in this manner — as a thing desirable in itself, even although in the individual instance, it should not produce those other desirable consequences which it tends to produce and on account of which it is held to be virtue. This opinion is not in the smallest degree, a departure from the Happiness principle. The desirable in itself and not merely when considered as swelling an aggregate. The principle of utility does not mean that any given pleasure, as music, for instance or any given exemption from pain as for example health, is to be looked upon as means to a collection something termed happiness, and to be desired on that account. They are desired and desirable in and for themselves; besides being means, they are a part of the end. Virtue, according to the utilitarian doctrine, is not naturally and originally part of the end, but it is capable of becoming so;and in those who love it disinterestedly it has become so,and is desired

وقد رغبوا فيها وأحبوها لا كوسيلة مؤدية إلى السعادة ، بل كجزء من سعادتهم .

ابتدع « مل » طرقاً للبحث العلمى ، هى قوانين التثبت من صحة الفروض أو خطئها ، ويلخصها مل فى قوانين Canons هى :

القانون الأول : « قانون الاتفاق أو التلازم فى الوقوع » ويلخصه فى قوله : « إذا اتفق فى أمر مثالان أو أكثر من مثالين لظاهرة تقوم ببحثها ، كان هذا الأمر الذى تتفق فيه كل الأمثلة علة (أو معلولا) لهذه الظاهرة » .

أما القانون الثانى : وهو قانون الاختلاف أو التلازم فى التخلف ، فيلخصه فى قوله : « إذا وجدنا مثلا تقع فيه ظاهرة ما ، ومثلا آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة ، وكان المثلان متفقين فى كل شىء إلا فى أمر واحد هو الذى يظهر فى المثل الأول وحده دون سواه ، كان الشىء الذى يختلف فيه المثلان معلولا لهذه الظاهرة أو علة لها أو جزءاً ضرورياً من علتها » .

أما القانون الثالث : وهو الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع وفى التخلف فيلخصه بقوله : « إذا كان هناك حالتان أو عدة حالات تظهر فيها ظاهرة ما ، وتشترك هاتان الحالتان فى شىء واحد دون سواه ، وكان

---

and cherished, not as a means to happiness, but as a part of their happiness.

If two or more instances of the phenomenon under first canon : investigation have only one circumstance in common, the circumstance in which alone all the instances agree, is the cause (or effect) of the given phenomenon.

Second canon : If an instance in which the phenomenon under investigation occurs, and an instance in which it does not occur, have every circumstance in common save one, that one occuring only in the former; the circumstance in which alone the two instances differ is the effect, or the cause, or an indispensable part of the cause, of the phenomenon.

Third canon : If two or more instances in which the phenomenon occurs have only one circumstance in common, while two or more instances in which it does not occur have nothing in common save the

هناك حالتان أخريان (أو حالات أخرى) لا تظهر فيهما هذه الظاهرة، ولا تتفقان إلا فى غياب الشىء الذى وُجد فى الحالتين الأوليين (أو الحالات الأولى) استنتجنا أن الشىء الذى تختلف فيه هاتان المجموعتان من الحالات (وهو الذى يوجد فى الحالتين الأوليين ويتخلف فى الحالتين الأخريين) هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضرورى من علتها».

أما القانون الرابع: وهو قانون التغير النسبى «التلازم فى التغير» فيلخصه فى قوله: «إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما، وكان التغير مصاحباً لتغير فى ظاهرة أخرى على نحو محدد، كانت تلك الظاهرة علة للثانية أو معلولة لها أو مقترنة بها اقتراناً علياً على نحو ما».

يناقش مل نظرية الأخلاقيين الذين يدعون إلى قمع الميول الفطرية ووأد العواطف المكتسبة فيقول:

«يرى مذهب كالفن أن إرادة الإنسان أكبر خطاياه، وأن كل خير تقوى على فعله طبيعة الإنسان يقوم فى شىء واحد هو «الطاعة» (تفويض الأمر لله) فليس من حقك أن تختار ما تأتيه من أفعال، وهكذا يصبح من واجبك أن تأتى من الأفعال ما أمرت به، ولا شىء سوى ذلك، «وكل ما ليس بواجب فهو معصية». ولما كانت طبيعة الإنسان مفطورة على الشر، لم يكن أمام الإنسان

---

absence of this circumstance, the circumstance in which alone the two sets of instances differ, is the effect, or the cause, or an indispensable part of the cause, of the phenomenon.

Fourth canon: Whatever phenomenon varies in any manner whenever another phenomena varies in some particular manner, is either a cause fact of causation.

According to the Calvinestic theory the one great offence of man is self — will all the good of which humanity is capable, is comprised in obedience. You have no choice; thus you must do, and no otherwise: (whatever is not a duty, is a sin; human nature being radically corrupt, there is no redemption for anyone until human nature is killed within

من سبيل يسلكه للتحرر منها إلا أن يقتل هذه الطبيعة الكامنة فيه ويستأصل جذورها ، ومن يعتنق هذه النظرية فى الحياة ، لا يعتبر إبادة قوى الإنسان واستئصال قدراته وقتل حساسيته شراً ، إذ أن الإنسان لا يفتقر إلى قدرة غير التسليم لإرادة الله ، وتفويض أمره لمشيئته ، فإذا هو استخدم قوة من قواه لتحقيق غرض آخر غير التسليم لإرادة الله المزعومة كان الأفضل له أن يكون عاطلا من هذه القوى . هذه هى نظرية كالفن ، وقد اعتنقها فى صورة مخففة كثيرون ممن لا يعتبرون أنفسهم من أتباع كالفن ، وتبدو النظرية المخففة عندهم فى تأويلهم إرادة الله المزعومة تأويلا أقل نزوعاً إلى الزهد والتقشف ، مؤكدين بأن إرادة الله هى التى قضت على البشر بأن يشبعوا بعض ميولهم ، ولا يتأتى هذا بالطبع من ناحية ما يؤثرون ويختارون إشباعه من هذه الميول ، بل من ناحية طاعتهم لله ، أى من الطريق الذى تفرضه عليهم السلطة ، ومن ثم كان — بهذه الشروط الضرورية — طريقاً واحداً لجميع الناس بهذه الصورة الخداعة المضللة ، يوجد اليوم (فى عصر المؤلف) اتجاه قوى يرمى إلى تأييد هذه

---

him. To one holding this theory of life, crushing out any of the human faculties, capacities, and susceptibilities, is no evil; man needs no capacity, but that of surrendering humself to the will of God: and if he uses any of his faculties for any other purpose but to do that supposed will more effectually, he is better without them. That is the theory of Calvinism; and it is held in a mitigated form, by many who do not consider themselves Calvinists; the mitigation consiating in giving a less ascetic interpretation to the alleged will of God; ascerting it to be his will has mankind should gratify some of their inclinations; of course not in the manner they themselves prefer, but in the way of obedience that is, in a way prescribed to them by authority; and, therefore, by the necessary conditions of the case, the same for all.

In some such insidious form there is at present a strong tendency to this narrow theory of life, and to the pinched and hidebound type of human character which it patronises. Many persons, no doubt, sincerely think that human beings thus cramped and dwarfed, are as their Maker

النظرية المترمتة فى الحياة ، مع ما تدعو إليه من خلق إنسانى يتميز بالنفاق والترمت . وما من شك فى أن الكثير من الناس يظنون مخلصين أن الإنسان الذى يتضاءل ويصغر إلى هذا الحد ، إنما يكون على الصورة التى رسمها له خالقه ، كما يعتقد الكثيرون أن الأشجار تبدو بتقليمها وبتر رءوسها أو قطعها على صورة حيوانات ، أجمل منها وهى على صورتها الطبيعية ، ولكن إذا كان الاعتقاد بأن الإنسان قد خلقه إله خير جزءاً من معتقدنا الدينى ، كان الأحرى بنا تمشياً مع هذا الإيمان أن نؤمن بأن الله قد وهب الإنسان كل هذه الملكات لكى يعمل على تهذيبها ويتعهد تنميتها فى نفسه ، لا لكى يعمل على إماتتها وإتلافها ، وأنه (تعالى) يسر كلما رأى الناس من خلقه يدنون من التصور المثالى الكامن فى طباعهم ، ويزيدون من قدراتهم فى مجال الإدراك والعمل والاستمتاع . إن هناك نوعاً من الكمال الإنسانى يختلف عن ذلك الكمال الذى نادى به مذهب « كالفن » ، فيه نتصور الإنسان وقد وهب هذه الطبيعة ليحقق بها أغراضاً أسمى من العمل على قمعها وإنكارها . إن توكيد الذات الذى عرفه الوثنيون عنصر من العناصر التى ترفع قيمة الإنسان ، شأنه فى هذا شأن « إنكار الذات » الذى دعت إليه المسيحية ، والمثال اليونانى الأعلى فى تهذيب الذات وترقيتها

---

design them to be; just as many have thought that trees are a much finer thing when clipped into pollards, or cut out into figures of animals, than as nature made them. but if it be any part of religion to believe that man was made by a good being, it is more consistent with that faith to beleive, that this being gave all human faculties that they might be cultivated and unfolded not rooted, out and consumed, and that he takes delight in every nearer approach made by this creatures to the ideal conception embodied in them, every increase in any of their capabilities of comprehension, of action of enjoyement. There is a different type of human excellence from the Calvinestic; a conception of humanity as having its nature bestowed on it for other purposes than merely to be obnegated. "Pagan self-assertion" is one of the elements of Human worth, as well as "Christian-self Denial".

يتفق مع المثال الأفلاطونى والمسيحى الأعلى فى ضبط الذات وترويضها ولا يتنافى معه ، ولخير للمرء أن يكون . « جون نوكس » J. Knox من أن يكون « ألسبيادس » Alcibiades وأفضل من هذا وذاك أن يكون « بيركليس » Pericles . ولو وجد اليوم من يشبه « بيركليس » ما خلا من سجية طيبة من سجايا « جون نوكس » .

ولا يكون الإنسان موضوعاً نضيراً نبيلاً للتأمل العقلى باستئصال ما فيه من خصائص فردية ، لكى يُصَبّ الأفراد فى قالب واحد ، بل بتنمية هذه الخصائص الفردية وإبرازها فى الحدود التى تفرضها حقوق الآخرين ومصالحهم.

ويلخص « مل » رأيه فى ضرورة حرية الفكر وحرية التعبير عن الرأى لقيام رفاهية البشر وسعادتهم ، فيجمله فى أربع نقط هى :

أولها : أن الرأى الذى يخمد بالقوة يحتمل أن يكون صواباً ، ما دمنا لا نعرف شيئاً على وجه التحقيق ، وإذا نحن أنكرنا ذلك ، ادعينا العصمة لأنفسنا .

وثانيها : وحتى إذا كان الرأى الذى أُخمد خطأ كان من المحتمل أن

There is a Greek ideal of self-development, which the platonic and Christian ideal of self-government blends with-but does not supersede. It may be better to be a John Knox than an Alcibiades,but it is better to be a Pericles than either; nor would a Periciles, if we had one in these days, be without anything good which belonged to John Knox.

It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation.

First, if any opinion is compelled to Silence, that opinion may, for aught we can certainly know, be true. To deny this is to assume our own infalibility.

Secondly, though the silenced opinion be an error, it may, and

يتضمن ، بل هو بالفعل يتضمن، في أكثر الحالات ، شطراً من الحقيقة ، ولما كان الرأى العام أو الشائع فى أى موضوع قلما ينطوى أو لا ينطوى على الحقيقة كلها ، تعذر الوصول إلى بقية الحقيقة بغير تصادم الآراء المتعارضة .

وثالثها : وحتى إذا كان الرأى الذى يتلقاه الإنسان ليس صوابا فحسب ، بل كان يعبر عن الحقيقة كلها ، فإننا إذا لم نسمح بمناقشته ولم تقع بالفعل مناقشة فى قوة وحرارة ، سلم به أكثر الذين يتلقونه فى صورة حكم مبتسر ، وقل إدراكهم أو شعورهم بمعقولية أسبابه ، وليس هذا فحسب بل :

رابعها : أن دلالة الرأى نفسه تصبح فى خطر من أن تزول أو تضعف أو تتجرد من تأثيرها الحيوى على الخلق والسلوك معاً ، وتصبح العقيدة مجرد عبارات شكلية لا تفضى بصاحبها إلى خير ، وتشوش تفكيره ، وتعوق نمو أى اعتقاد حقيقى قلبى صادر عن العقل، أو ناشئ عن الخبرة الشخصية .

---

very commonly does, contain a portion of truth; and since the general or prevailing opinion on any subject is rarely or never the whole truth, it is only by the collision of adverse opinions tha tthe remainder of the truth has any chance of being supplied.

Thirdly, even if the received opinion be not only true, but the whole truth, unless it is suffered to be, and actually is, vigorously and earnetly contested, it will, by most of those who receive it, be held in the manner of a prejudice, with little comprehension or feeling of its rational grounds. And not only this, but, fourthly, the meaning of the doctrine itself will be in danger of being lost or enfeebled, and deprived of its vital effect on the character and conduct: the dogma becoming a more profession, inefficacious for good, but cumbering the ground and preventing the growth of any real and heartfelt conviction, from reason or personal experience.

عن مؤلفاته وما كتب عنه

- مؤلفاته وفق تاريخ صدورها مع إشارة إلى مضمونها .
- رسائل وتعليقات .
- أهم ما كتب عنه .
- ما ترجم من مؤلفاته إلى الفرنسية .

(ا) مؤلفات فيلسوفنا مرتبة وفق تاريخ صدورها
مع إشارة إلى مضمونها وطبعاتها

- System of Logic, ratiocination & induction, being a connected view of the principles of evidence & the methods of Scientific investigation, 1843.

أعظم مؤلفاته جميعاً ، ضمنه البحث فى الألفاظ والقضايا والاستدلال ، ثم وقف عند الاستقراء التجريبي وكتب عن مقوماته وقوانينه ومراحله (الملاحظة والتجربة ووضع الفروض والتحقق من صوابها بقواعده الأربع) ، وكتب فى المغالطات وأنواعها ، واختتم الكتاب بالحديث عن العلوم الأدبية وكيف يمكن اصطناع المنهج التجريبي فى دراساتها .

نشر بلندن فى جزءين عام ١٨٤٣ وكانت طبعته الثالثة عام ١٨٥١ والرابعة ١٨٥٦ والخامسة ١٨٦٢ والسابعة ١٨٦٨ والثامنة ١٨٧٢ والتاسعة ١٨٧٥ (وكلها بلندن فى جزءين) ثم ظهرت طبعة شعبية عام ١٨٨٤ .

ونشر W. Stebling كتاباً عنوانه :

Analysis of Mr. Mill's System of Logic, London 1864

ونشر A.H. Killick عام ١٨٧٠ كتاب :

The Student's Handbook Synoptical & explanatory of J.S. Mill's System of Logic.

- Essays on Some unsettled questions of Political Economy, 1844.

نشر الكتاب بلندن عام ١٨٤٤ ولكن ثلاث مقالات منها كتبها عام ١٨٣٠ — ١٨٣١ ، وكانت طبعته الثانية بلندن عام ١٨٧٤

- Principles of Political Economy with some of their applications to Social Philosophy.

فى هذا الكتاب صوّر الاقتصاد السياسى فرعاً من علم الاجتماع ، ومع نزعته الفردية اعترف فيه بوجوه الحق التى تتضمنها الاشتراكية . والكتاب فى فى جزءين عرض فى أولهما للإنتاج والتوزيع والتبادل ، وفى ثانيهما أتم الحديث عن المبادلة وتأثير تقدم المجتمع فى الإنتاج ، وتكلم عن الحكومة ووظيفتها العامة ونحو ذلك .

نشر الكتاب بلندن عام ١٨٤٨ وأعيد طبعه عام ١٨٤٩ و ١٨٥٢ و ١٨٥٧ و ١٨٦٢ و ١٨٦٥ وقد ظهرت كلها بلندن فى جزءين ، ثم ظهر مختصراً مع تعليقات ومجمل لتاريخ الاقتصاد السياسى كتبه فى نيويورك عام ١٨٨٤ J.L. Langhlin — وكذلك ظهرت بأمريكا طبعة فى جزءين عام ١٨٩٩ كتب مقدمتهما Arthur T. Hadley أستاذ الاقتصاد السياسى بجامعة Yale وكذلك ظهر :

● Principles of Political Economy, Chapters and Speeches on the Irish Land Question.

نشر أولاً فى كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » السالف الذكر وفى Honsard's Debates وأعيد نشرها مستقلة بلندن عام ١٨٧٠ ، وقد هاجم فيه استغلال ملاك الأرض من الإنجليز ، وطالب بإعطاء المزارع الإيرلندى حقاً فى الأرض التى يزرعها — كما أبنا فى هذا الكتاب

● Memorandum of the Improvements in the Administration of India, during the last thirty years, and the petition of the East-India Company to Parliament (drawn up by J.S. Mill), London,

نشر عام ١٨٥٨ وأعيد نشره عام ١٨٦٨

● On Liberty

أعظم ما كتب فى الفلسفة السياسية ، عرض فيه لحرية الفكر والمناقشة وأبان عن حدود الحرية الاجتماعية ومعالم النزعة الفردية — ظهر بلندن عام ١٨٥٩ وكانت طبعته الثالثة ١٨٦٤ وأعيد طبعه فى سلسلة Every man's Library مع

كتابيه فى مذهب المنفعة العامة والحكومة النيابية ، وأعيد طبعه كذلك فى World's Classics مع كتابه « استعباد النساء » وأعيد طبعه كذلك فى Blackwell's Political Texts مع كتابه عن « الحكومة النيابية » وأعيد طبعه كذلك فى سلسلة Thinker's Library

● Thoughts on Parliamentary Reform

نشر بلندن عام ١٨٥٩ وأعيد طبعه مزوداً بإضافات بلندن فى نفس العام ، وفى هذا الكتاب صور اتجاهه فى أساليب الإصلاح النيابى ووسائله .

● Dissertations and Discussions, 1859-1875

أبحاث نشرها فى السياسة والفلسفة والتاريخ ، نشرت خاصة فى مجلتى إدنبرة ووستمنستر ، وأعيد نشرها مستقلة فى أربعة مجلدات ، وتتضمن مقالات عن Sidgwick (١٨٣٥) و Civilization (١٨٣٦) و Bentham (١٨٣٨) و Coleridge (١٨٤٠) (وهذان المقالان الأخيران نشرا فى كتاب مستقل كتب مقدمته المسهبة F.R. Leavis عام ١٩٥٠) و Tocqueville (١٨٤٠) و Chains of Labour (١٨٤٥) — وقد أعيد طبع هذه المجموعة عام ١٨٧٣

● Considerations on Representative Government, 1861

تحدث فيه عن أنواع الحكومات ومقاييس أصلحها للحكم وكيف أن خيرها ما كان نيابياً ، وتكلم عن الحالات التى لا يمكن فيها تطبيق هذا النوع من الحكم ، ووظائف الحكومات النيابية وتمثيل الأقليات وصور التصويت ونحو ذلك .

نشر بلندن عام ١٨٦١ وأعيد طبعه بها فى نفس العام ثم عام ١٨٦٥ — وقد ذكرنا أنه طبع مع كتاب « فى الحرية » .

● Utilitarianism, 1863

صوّر فيه مذهبه الأخلاقى فى منفعة المجموع ، فتحدث عن معنى النفعية العامة وجزاءاتها وكيفية البرهنة عليها واتصالها بالعدالة .

نشر البحث أولا فى مجلة Fraser وأعيد طبعه بلندن عام ١٨٦٣ ثم عام ١٨٦٤ وعام ١٨٧١ وأعاد مستر Charles Douglas طبعه عام ١٨٩٧ مع أجزاء من كتابات « مل » تشير إلى نفس الموضوع ، نشره تحت عنوان : The Ethics of J.S. Mill وقدم له بمقالات شائقة ؛ وقد أعيد طبعه مع كتاب الحرية كما أشرنا من قبل ، وأعيد طبعه حديثاً فى

● Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, and of Principal philosophical questions discussed in his writings.

فيه تفصيل مذهبه فى نظرية المعرفة ، تحدث فى فصوله عن نسبية المعرفة وهاجم القول بالحقائق المطلقة، وتكلم عن قوانين تداعى المعانى وأوضح نظرية العلية وعبر عن موقفه من المنطق وتعديلاته لمقوماته ونحو ذلك .

نشره بلندن عام ١٨٦٥ وأعيد طبعه بها فى نفس العام ثم عام ١٨٦٧ و ١٨٧٣ وأعاد طبعه Harold Laski فى سلسلة World's Classics مع مقالات أخرى، وزود الطبعة بمقدمة علمية .

● Auguste Comte and Positivism, 1865

أوضح فيه رأيه فى فلسفة « أوجيست كونت » فسلم بآرائه فى نظرية المعرفة وأصولها، ولكنه رفض اتجاهاته السياسية والدينية، بل نظر إليها باعتبارها أموراً زائدة مستقلة عن نظريته فى المعرفة .

نشر أولا فى مجلة وستمنستر وأعيد نشره بلندن عام ١٨٦٥ و ١٨٦٦ و ١٨٨٢ .

● England and Ireland

أبان فيه عن وجهة نظره فى حاجة الأمتين إحداهما للأخرى مع دفاعه عن حرية الإيرلنديين وتأييده للكثير من مطالبهم .

وقد نشر بلندن عام ١٨٦٨ .

● Subjection of Women, 1869

انتصر فيه لقضية المرأة ، فهاجم استعبادها وطالب بتحريرها وإزالة آثار اضطهادها واستعبادها ، ورد الفوارق بينها وبين الرجل إلى الظروف لا إلى طبيعة كل منهما .

نشر بلندن عام ١٨٦٩ وأعيد طبعه بها فى نفس العام ، وكانت طبعته الرابعة عام ١٨٧٣ وقد ذكرنا أنه قد أعيد نشره مع كتاب الحرية .

● Autobiography, 1873

تحدث فيه عن سيرة حياته العقلية ، فتكلم عن تعليمه الباكر وتأثير أبيه فيه وجهاده الصحفى ، وتكلم عن الأزمةالعقلية التى مرت به من عام ١٨٢٦ حتى عام ١٨٣٢ ونحو هذا مما حفلت به حياته العقلية .

نشرتها Helen Taylor بلندن عام ١٨٧٣ وأعيد نشرها فى نيويورك عام ١٨٧٤ ونشرت فى سلسلة World's Classics عام ١٩٢٨ وأعيد طبعها عام ١٩٣٥

● Nature, The Utility of Religion and Theism (with introductory notice by Helen Taylor)

نشر بلندن (بعد وفاته) عام ١٨٧٤ وأعيد طبعه بها فى نفس العام

(ب) رسائل وتعليقات

1. Analysis of the Phenomena of the Human mind, by James Mill.

طبعة جديدة مزودة بتعليقات نقدية للأساتذة G., Findlater, A. Bain Grote نشرها فيلسوفنا مل مع تعليقات جديدة فى جزءين — لندن ١٨٦٩

2. Inaugural Address delivered to the University of St. Andrew's, February 1st., 1867, London 1867.

3. The London Review.

أدمجت فيما بعد فى مجلة وستمنستر تحت عنوان مجلة لندن ووستمنستر ، ناشرها جون ستورت مل . لندن ١٨٣٤ — ١٨٤٠ .

4. Memories of Old Friends.

مقتبسات من الصحف ومن رسائل Caroline Fox من عام ١٨٣٥ — ١٨٧١ نشرها H.M. Pym والطبعة الثانية أضيف إليها أربع عشرة رسالة أصيلة من فيلسوفنا جون وآخرين — فى جزءين — لندن ١٨٨٢ .

5. Programme of the Land Tenure Reform Association with an explanatory Statement by J.S. Mill.

لندن ١٨٧١ .

6. Public Responsbility & Vote by Ballot by H. Romilly.

ألحق به خطاب من فيلسوفنا إلى ناشر Reader فى ٢٩ أبريل ١٨٦٥ وملاحظات متضمنة به — لندن ١٨٦٧ .

7. Rationale of Judicial evidence specially applied to English practice. From the manuscripts of J. Bentham.

في خمسة أجزاء نشرها فيلسوفنا بلندن عام ١٨٢٧ .

8. Selection from the Correspondance of the late Macvey Napier, Esq. London 1879.

يحوى خطابات كثيرة من فيلسوفنا « مل »

9. Speech in favour of Women's Suffrage.

ألقاه في ١٢ يناير عام ١٨٧١ ونشر في أدنبره عام ١٨٧٩

10. Speech on the Admission of Women to the Electoral Franchise.

ألقاه في مجلس العموم في ٢٠ مايو عام ١٨٦٧ ونشر بلندن نفس العام

11. Views of J.S. Mill on England's Danger through the suppression of her maritime power.

نشر بلندن عام ١٨٧٤ . يحوى رسالة من فيلسوفنا وخطابه الذى ألقاه في مجلس العموم في ٥ أغسطس من عام ١٨٦٧ .

(حـ) كتب عن فيلسوفنا « مل » .

1. Leslie Stephen, The English Utilitarians 3 vols.

لندن ١٩٠٠ وقد خص فيلسوفنا بالجزء الثالث .

2. James M'Cosh, Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy,

لندن ١٨٦٦

3. Alexander Bain, J.S. Mill, a Criticism.

لندن ١٨٨٤ .

4. W.L. Courtney, Life and Writings of J.S. Mill.

لندن ١٨٨٨ .

5.,6. Charles Douglas,

(1) J.S. Mill, A Study of his Philosophy.

أدنبره ١٨٩٥ .

(2) The Ethics of J.S. Mill.

أدنبره ١٨٩٧ .

7. Thos. Whittaker, Comte and Mill.

لندن ١٩٠٨ .

8. Emery Neff, Carlyle and Mill

نيويورك ١٩٢٦ .

9. Reginald Jackson, Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill.

أكسفورد عام ١٩٤١ .

10. R.P. Anschutz, The Philosophy of J.S. Mill.

أكسفورد ١٩٣٣ .

11. Karl Britton, John Stuart Mill.

سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٣ .

12. Fox Bourne, Life of J.S. Mill 1873.
13. J. Mac Cunn, Six Radical Thinkers 1907.
14. J. Watson, Comte, Mill and Spencer, 1895.
15. J. Ricklay, Free will and Four English Philosophers, 1907.
16. J.E. Cournes, J.S. Mill 1873
17. J. Plamenatz, The English Utilitarians, 1949 (ch. 8).

وهذا عدا سيل المقالات التى كتبت عن فيلسوفنا بمختلف المناسبات فى

شتى المجلات والصحف ، وقد أحصى أكثرها W.L. Courtney فى آخر كتابه عن « مل » .

(د) ما ترجم من مؤلفاته إلى الفرنسية

1. M esMémoires, Histoire de ma vie et de Mes idées, .par M.E. Cazelles.
2. La Philosophie de Hamilton.
3. Système de Logique, par L. Peisse, 2 vols.
4. Essai sur la Religion.
5. Auguste Comte et la Philosophie Positive, par Dr. G. Clémenceau.
6. L'Utilitarisme, par M. Le Monnier.
7. La Revolution de 1848, par M. Sadi Carnol.
8. Fragments inédits sur la Socialisme, en Revue philosophique, Mars et Avril 1879.
9. Lettres inédites à August Comte et Reponses d'August Comte, par L. Lévy Bruhl.
10. Correspondance inédite par Gustave d'Eichthal, par Eug. d'Eichthal.
11. Pour la Liberté — traduit par Paul Lemaire, 1825.

معجم

فى ترجمة أهم المصطلحات التى وردت فى الكتاب

A

Absolute opp. relative	المطلق ــ ضد النسبى
Aesthetics	علم الجمال
Agnosticism opp. gnosticism	مذهب اللاأدرية ضد مذهب العرفان
Altruism opp. egoism	الغيرية ضد الأنانية أو الأثرة
A - priori opp. à - posteriori	قبلى سابق على التجربة ــ ضد بعدى أو ما يجىء اكتساباً
Apriorism	مذهب المعانى الفطرية
Associationism	مذهب تداعى المعانى أو ترابطها
Axioms see postulates	بديهيات أو أوليات

C

Causation-Law of	قانون العلية
Certainty	يقين
Collectivism opp. individualism	النزعة الجماعية ــ ضد النزعة الفردية
Communism (See Socialism)	الشيوعية
Compulsion	القهر أو الإكراه
Conception (See perception)	التصور أو الإدراك العقلى
Connotation = intension	المفهوم
Conscience	الضمير
Consciousness	الشعور أو الوعى

D

Deduction (See induction, Syllogism)	الاستنباط
Denotation = extension	الماصدق
Determinism opp. indeterminism	مذهب الجبر – ضد مذهب الاختيار
Disintrestedness	التجرد عن الهوى – النزاهة
Dispositions	استعدادات
Duration	الديمومة

E

Emotions (See Sentiments)	الانفعالات
Empiricism (See Sensualism)	المذهب التجريبي
Eudémonism	مذهب السعادة
Evolutionism	مذهب التطور
Extent	الشمول أو السعة (فى حساب بنتام اللذى)

F

Fallacy	مغالطة أو خطأ منطقى
Fatalism (See determinism)	مذهب القضاء والقدر
Feeling	وجدان

H

Hedonism	مذهب اللذة
Hedonism /ethical	مذهب اللذة الأخلاقى
Hedonism /psychological	مذهب اللذة السيكولوجى

Hedonistic calculus	علم حساب اللذات (عند بنتام)
Hypothesis	الفرض

I

Ideas	المثل (عند أفلاطون)
Ideal = ultimate value	المثل الأعلى
Idealism	المذهب المثالى
Illusion	خداع أو إدراك خاطىء
Imperative /Categorical	الأمر المطلق (عند كانط)
Impressions	انطباعات
Inclinations	الميول
Induction (See deduction)	الاستقراء
Induction /imperfect	الاستقراء الناقص
Induction /perfect	الاستقراء التام
Inference /immediate	الاستدلال المباشر
Institutions	نظم اجتماعية
Intensity	الشدة (فى حساب بنتام)
Introspection = subjective observation	الاستبطان أو التأمل الذاتى
Intuitionism	المذهب الحدسى

M

Materialism	المذهب المادى
Method of Agreement	طريقة الاتفاق أو التلازم فى الاتفاق (عند مل)

Method of difference	طريقة الاختلافات أو التلازم فى التخلف
Method of agreement & difference	طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف
Method of concomitant Variation	طريقة التغير النسبى
Method /Scientific	منهج البحث العلمى
Methodology	طرائق (مناهج) البحث العلمى
Methods of induction	طرق الاستقراء
Motive	باعث

N - P

Naturalism	المذهب الطبيعى
Naturalistic view opp. anti-naturalistic view	نظرة الطبيعيين — ضدها نظرة اللاطبيعيين
Normative opp. positive	معيارى ضد وضعى
Objectivity opp. subjectivity	الموضوعية — ضد الذاتية
Originality	أصالة أو ابتكار
Passions	أهواء أو شهوات
Positivism	المذهب الوضعى
Particular opp. universal	الجزئى ضد الكلى
Premise	مقدمة (فى القياس)
Premise major/minor	المقدمة الكبرى — الصغرى
Postulates	مصادرات

Q - R

Quantification	التكميم
Rationalism	المذهب العقلى

Realism	المذهب الواقعي
Reasoning	الاستدلال
Romanticism	الرومانتية

S

'unctions	الجزاءات
'epticism opp. dogmatism	مذهب الشك ضد مذهب التيقن
- assertion	توكيد الذات
f - denial,	إنكار الذات
f - development	تهذيب الذات
Self - government, control	ضبط الذات
Self - love	حب الذات
Sensualism or sensationalism	المذهب الحسي
Sentiments	العواطف
'ocialism	الاشتراكية
:cism	مذهب الرواقية
,jectivity (see objectivity)	الذاتية
nmum bonum = ultimate or highest good	الخير الأقصى أو الأسمى
'llogism (see induction, deduction)	القياس
ympathy	المشاركة الوجدانية أو التعاطف

U

nate	الأقصى
ormity of nature /law of	قانون اطراد الطبيعة
'versal (see particular)	الكلي
litarianism	مذهب المنفعة العامة أو النفعية